

دروس في الفلسفة الاسلامية

شرح توضيحي لكتاب بداية الحكمة

تأليف
عبد الجبار الرفاعي



رفاعي، عبدالجبار، ۱۳۳ - ، شارح.
دروس في الفلسفة الاسلامية: شرح توضيحي لكتاب بداية الحكمة [علامه طباطبائی] / تأليف عبدالجبار الرفاعي. ـ تهران: الهدی، ۱۳۷۸.
ISBN 964 - 472 - 211 - 6
۷۵۶ ص.
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. طباطبایی،محمد حسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰. بدایه الحکمه ـ ـ نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی. الف. طباطبایی، محمد حسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰. بدایه الحکمه. شرح. ب. عنوان. ج. عنوان: بدایه الحکمه.
B ۱۸۹/۱ ر ش / ب ۳۷۹ ط ۱۳۷۸
کتابخانه ملی ایران ۱۹۸۵۶ - ۷۸م



مؤسسة الهدیٰ للنشر و التوزيع
ص. ب: ۴۳۶۳ ـ ۱٤۱٥٥
تلفون: ٦٤٠٦٢٦١ فاكس: ٦٤٠٦٢٤٠

الكتاب: دروس في الفلسفة الاسلامية
المؤلف: عبدالجبار الرفاعي
الناشر: مؤسسة الهدیٰ للنشر و التوزيع
الطبعة: الاولیٰ
سنة الطبع: ۲۰۰۰ م ـ ۱٤۲۱ هـق
عدد النسخ: ۲۰۰۰ نسخة
السعر: ۲٥۰۰ تومان
ISBN: 964 - 472 - 211 - 6

مقدمة الناشر

بعد ان أقر تدريس الفلسفة الاسلامية في الحوزة العلمية في قم، اختير كتاب بداية الحكمة للسيد محمد حسين الطباطبائي ليكون هو الكتاب المقر منهجاً للتدريس، و قد عانىٰ الطلبة كثيراً في فهم الكتاب و شرحه، و قد ارتأىٰ قسم اعداد الكتب الدراسية في مؤسسة الهدى الدولية للنشر و التوزيع أن يساهم في تخفيف العبء عن طلبتنا الاماجد بشرح وافٍ واضح و مفهوم، فعهدت ذلك لسماحة الشيخ عبد الجبار الرفاعي ليتولىٰ هذه المهمة غير السهلة، و قد أجاب مشكوراً هذا الطلب فقدم هذا الشرح النافع، و قد امتاز هذا الشرح بعدة ميزات اهمها:

أولاً: مقدمته و التي أثراها ببحث ضروري جداً. فقد كان طالبنا العزيز يأتي الى درس الفلسفة خالي الذهن عن كثير مما يتعلق بهذا الموضوع المهم، فهو ليس له اطلاع كافٍ بتاريخ الفلسفة و تطورها و معناها، و لايعرف اهميتها و دورها، إذ كان كثيراً ما يتساءل عن الغاية من تدريسها.

كما كان يجهل الكثير عن كبار الفلاسفة عبر العصور، و عن مؤلف كتاب (بداية الحكمة).

فجاءت هذه المقدمة الغنية اجابةً عن كل تساؤلاته، و اصبح لديه اطلاع لابأس به بهذا العلم المهم، و تاريخه و تطوره، و مدارسه، و فلاسفته عبر العصور، و معرفة أوسع عن صاحب الكتاب و مصنفه، و لذا نرجو من الاساتذة الكرام ان لايبخسوا هذه المقدمة حقها و ان يجعلوها من ضمن منهجهم و اهتماماتهم.

ثانياً: لغة الكتاب : حاول المؤلف الشارح ـ وسع جهده ـ ان يوازن بين الشرح بلغة الطالب المفهومة العصرية وبين الاسلوب العلمي الفلسفي، فهو لم يفرط بالطالب بل أوصل اليه المادة بأيسر اسلوب، ولم يضحِّ بالاسلوب الفلسفي والمصطلحات الفلسفية، وهذه ليست بالمهمة السهلة.

ثالثاً: الغاية من الكتاب هي شرح المتن للمصنف «قدس سره» فكان الشرح ـ بحق ـ اميناً في ذلك، فهو قد اكتفىٰ بشرح الكتاب وتوضيح مطالبه وافكاره بأمانة، ولذلك لم يتعب الطالب باضافة آراء أو مناقشة الآراء الموجودة والموازنة بينها، بل اكتفىٰ بالآراء المطروحة فيه فشرحها شرحاً وافياً، حتىٰ لقد غيّب رأيه، حتى غدا الكتاب وكأنه من شرح المصنف نفسه، وهذا يدل على مقدار نكران الذات لدىٰ المؤلف.

رابعاً: توضيح الأدلة والبراهين وشرح الافكار بواسطة الامثلة من الحياة اليومية، بحيث لم يبق أي غموض أو ابهام في أي موضوع من الموضوعات، وهذه ميزة مهمة امتاز بها هذا الشرح اذ ان الامثلة توضح المطلوب وتفتح مغاليقه، وتشرح الغاز الفلسفة، وبذلك تترسخ في ذهن الدارس والقارئ.

خامساً: يُعدّ هذا الشرح مُعيناً للطالب في فهم بداية الحكمة، ولذلك لا غنىٰ للطالب عن الاصل، بل يكون هذا الشرح الى جنب الكتاب المشروح.

سادساً: هذا الشرح بالاساس مخصص للطلاب، وهو شرح لاستاذ من اساتذة الحوزة، فهو مجموعة دروس لكتاب بداية الحكمة، وقد طغا ذلك على اسلوب الكتاب، ولذلك كثر فيه التكرار لبعض النقاط الاساسية، وكثر فيه عرض الفكرة بعبارات مختلفة، وكثرت فيه الامثلة والتوضيحات، وهذه ميزة ايجابية للشرح لانه مكتوب للطلاب بالخصوص، فلابد ان يخاطبهم الكتاب وكأنه مدرّس بينهم يشرح لهم ويوضح.

نرجو ان نكون قد ساهمنا فعلاً في خدمة طلبتنا الاعزاء، وفي الوقت نفسه نقدّر لسماحة الشيخ الرفاعي جهده.

مقدمة المؤلف

يسود تقليد مدرسي موروث في الحوزة العلمية، يتمثل بتكرار الاستاذ لتدريس الكتاب مرات عديدة، حتى عرف بعض المدرسين باستظهار المتون وحفظها. وكنت ممن وفقوا لاقتفاء أثر السلف في هذا التقليد، فأعدت تدريس كتاب المنطق للشيخ محمد رضا المظفر أكثر من عشر مرات، وهكذا كررت تدريس الحلقة الاولىٰ والثانية من دروس في علم الاصول المعروفة بالحلقات للسيد الشهيد محمد باقر الصدر خمس مرات، والحلقة الثالثة ثلاث مرات، فضلاً عن توفيقي لتدريس شرائع الاسلام للمحقق الحلي، وكتاب الخيارات من المكاسب للشيخ مرتضىٰ الانصاري، وغيرها.

أما كتابا بداية الحكمة ونهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي، فقد استأثرا باهتمامي ولازمتهما بالتدريس عدة سنوات، وكانت المرة السابعة هي المرة الاخيرة التي درّست فيها بداية الحكمة للعام الدراسي ١٤١٦/ ١٤١٧ هـ، ومن حسن الحظ ان ضبطت باشرطة ضبط صوت، فتطوع تلميذي الشيخ رشيد القحطاني مشكوراً لتدوينها نصاً من الاشرطة، وطلب مني هو ومجموعة من الطلبة المسارعة بمراجعتها وتقديمها للطباعة، غير ان زحمة مشاغلي في السنوات الماضية أعاقتني عن العودة الى هذه المحاضرات، فلبثت مهملة على رفوف المكتبة. لكن سماحة الاخ السيد علي علي خان اقترح على مؤسسة الهدىٰ تبني نشرها، وتكرّم بالاستعداد لتقويمها وتحريرها لغوياً، فحفزني ذلك للمبادرة بمراجعتها وطبعها. وحينما شرعت بالمراجعة وجدت المحاضرات لاتخلو من التكرار والاسهاب في التوضيح احياناً، طبقاً لما يتطلبه تدريس متون المعقول في الحوزة العلمية، فآثرت ابقاءها على

صورتها المدرسية. كما تجنبت ادراج أية تعليقات أو ملاحظات على آراء الحكماء. لأن هدف هذا الكتاب هو توضيح وتيسير مباحث بداية الحكمة للمبتدئين في دراسة الحكمة المتعالية، وابعادهم في أول الطريق عن سجالات الفلاسفة واشكالاتهم المتنوعة، ذلك ان المطالب الفلسفية تحتاج الى جدية ومثابرة لتصورها تصوراً صحيحاً. وقد ينجم عن انهمار التعليقات والاستفهامات في المرحلة الأولىٰ للدارس، وقبل وعي المفاهيم والمقولات الفلسفية، اضطراب وقلق عقلي وتشوه في الرؤية.

ومما تعلمته من دراستي وتدريسي للفلسفة في الحوزة العلمية ان الطالب طالما ظلّ أسير نصوص مايدرسه من كتب، دون ان يتعرف على بواكير الفلسفة، ومسارها، ومدارسها، واتجاهاتها راهناً. مضافاً الى انه ربما لم يكتشف معالم منهج البحث الفلسفي للعلامة الطباطبائي ومكانته في تحديث الدرس الفلسفي في الحوزة. لذلك حاولت أن أُدون بعض المبادئ الفلسفية التي تناولت فيها، معنى الفلسفة، وأقسامها، ووظيفتها، ونشأتها، وأزمنتها، وأبرز تياراتها ومدارسها عبر التاريخ، ومصيرها في العصر الحديث، والمناهل الاسلامية للتفكير الفلسفي، ومدارس الفلسفة الاسلامية. كل ذلك دونته بايجاز شديد، بغية إنارة وعي الدارس بهذه المسائل ذات الصلة العضوية بما يدرسه. واردفت ذلك ببحث حول منهج الدرس الفلسفي للعلامة الطباطبائي، وأثره في إحياء وتطوير الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية.

وتبقىٰ هذه الدروس مدينة لتلامذتي الكرام الذين كان لاستفهاماتهم واشكالاتهم وحواراتهم الفضل في تبلور الكثير من صيغها، ومدينة ايضاً للجهد المميز الذي انفقه زميلهم رشيد القحطاني في كتابتها على الورق ومقابلتها، وسماحة الاخ السيد علي علي خان في تقويمها لغوياً، وتلميذي الكريم الأخ علي الكربلائي في تنضيد حروفها، والأخ سعد المالكي في اخراجها بهذه الصورة.

اما ما تشتمل عليه من هفوات ونواقص فهو تعبير عن قصوري ونقصي. وقديماً قيل: لو كنت انتظر الكمال مافرغت من عملي هذا. وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب.

١٨ يوم الغدير ١٤١٩ هـ

مبادئ الفلسفة



معنى الفلسفة:

الفلسفة لفظ استعارته العربية من اللغة اليونانية، واصله في اليونانية كلمة تتألف من من مقطعين: الاول هو «فيلو» أي «مُحِب»، والثاني هو «صوفيا» أي «حكمة»، فيكون معناها «محب الحكمة».

وبذلك تدل كلمة «الفلسفة» من الناحية الاشتقاقية علىٰ محبة الحكمة أو ايثارها، وقد نقلها العرب الى لغتهم بهذا المعنى فى عصر الترجمة.

وكان فيثاغورس (٥٧٢ - ٤٩٧ق.م)أول حكيم وصف نفسه من القدماء بأنه فيلسوف، وعرّف الفلاسفة بأنهم الباحثون عن الحقيقة بتأمل الاشياء، فجعل حب الحكمة هو البحث عن الحقيقة، وجعل الحكمة هي المعرفة القائمة علىٰ التأمل.

وعلى هذا أضحى تعريف الفلسفة بأنها: العلم الذي يبحث فيه عن حقائق الاشياء علىٰ ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية.

الفلسفة والسفسطة:

وفي مقابل الفلسفة تستعمل كلمة «السفسطة» وهي تعني نوعاً من الاستدلال يقوم علىٰ الخداع والمغالطة، فقد كانت السفسطة عنواناً لتيار واسع حاول أن يعصف بالأسس المنطقية للتفكير الصحيح، وينكر أي واقع خارج اطار الذهن، عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد. بيد أن ظهور سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ق.م) فيما بعد ساهم بشكل فعّال في الإجهاز علىٰ هذا التيار، وإعادة الاعتبار لأُسس التفكير والاستدلال الصحيح،

واقتفى أثره تلميذه أفلاطون (٤٢٧ – ٣٤٧ ق.م) ثم جاء تلميذ الاخير أرسطو (٣٨٤ – ٣٢٢ق.م) الذي كان صاحب الدور الريادي في تقنين ماتم اكتشافه من قواعد وأسس التفكير الصحيح، والتي صاغها فيما عُرِف بعد ذلك بـ«المنطق الأرسطي».

ومثلما فعل فيثاغورس من قبل فان سقراط أسمى نفسه بالفيلسوف أيضاً، ومنذ عصر سقراط اصبحت كلمة الفلسفة تستعمل دائماً في مقابل السفسطة، لانها تعني التعرف على الحقيقة واكتشافها على ما هي عليه بالاسلوب البرهاني، خلافاً للسفسطة التي تنكر الحقيقة وتمارس تزييفاً للمعرفة يعتمد على الخداع والمغالطة.

الفلسفة محور العلوم:

تعتبر الفلسفة عند القدماء محوراً لكافة العلوم الحقيقية، مما يرتبط بالطبيعة أو ماوراء الطبيعة منها، كالطبيعيات والرياضيات والالهيات، فانتظمت في اطارها تمام المعارف، ولم يشذ منها سوى المعارف التي تعبر عن مواضعات واتفاقات واعتبارات جعلها البشر، مثل النحو والصرف.

أقسام الفلسفة

لما كانت الفلسفة عند القدماء أسماً تندرج تحته المعارف بمجموعها، جرى تصنيف هذه المعارف الى نوعين رئيسيين، وهما:

أولاً ـ العلوم النظرية، او الحكمة النظرية:

وهي التي يتطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل، ويندرج تحتها:

أ – الالهيات: وتسمى العلم الالهي، والعلم الأعلى، والعلم الكلي، والفلسفة الاولى، تمييزاً لها عن الرياضيات المسماة بالفلسفة الوسطى، وذلك لانها تقع في مرتبة متوسطة بين الطبيعيات والالهيات. وتنقسم الالهيات الى:

١ - **الامور العامة**: وهي العناوين والاحكام والصفات التي لاتختص بموجود دون سواه، وإنما تسري في جميع الموجودات، ويتصف بها الموجود بما هو موجود، ولايشترط ان يكون الموجود المتصف بها له ماهية معينة، وهي مثل:الحدوث والقدم، والوجوب والإمكان، فكل موجود إما ان يكون حادثاً او قديماً، وكل موجود إما ان يكون واجباً او ممكناً.

مع العلم ان شمو ل هذه العناوين للموجودات تارة يكون بمعنى شمول كل واحد منها لكافة الموجودات مثلما نلاحظ في الوجود والشيئيّة، وتارة يكون بمعنى شمول هذه المفاهيم للموجودات بنحو التقابل، كالوجوب والإمكان، فان كل موجود لابد ان يكون مندرجاً تحت عنوان الواجب او الممكن.

ويُعبّر عنها بـ«الاحكام العامة للوجود» و«الالهيات بالمعنى الاعم».

٢ - **معرفة الله**: ويدور البحث فيها حول وجود الباري، وتوحيده، وصفاته، ومايرتبط بذلك من مسائل. وتسمى بـ«الالهيات بالمعنى الأخص» في مقابل «الالهيات بالمعنى الأعم».

ب - **الرياضيات**: وتسمى العلم الاوسط، والفلسفة الوسطى لوقوعها في مرتبة متوسطة في سُلَّم المعرفة بين «الالهيات» و «الطبيعيات»، وهي تنقسم الى:

١ - **الحساب.**

٢ - **الهندسة.**

٣ - **الهيئة.**

٤ - **الموسيقى.**

ج - **الطبيعيات**: وتسمى العلم الادنى، والفلسفة الدنيا، لانها تقع في ادنى المراتب في سُلَّم المعرفة، وفوقها تقع «الرياضيات»، فيما تكون« الالهيات» العلم الاعلى. وهي تبحث في احوال الاجسام الطبيعية، وتنقسم الى:

١ - **السماع الطبيعي**: تعود هذه التسمية لكتاب «السماع الطبيعي لأرسطو»الذي عرفه المسلمون لاول مرة عبر السريان، وفي تسميته مايشير الى ذلك، فان الاصل السرياني

هو « شمعا كيانا».

والسماع الطبيعي اول ما يبحث عادة من الطبيعيات، وبكلمة اخرى هو اول ما يسمع منها، ويجري البحث فيه حول الاسباب والمبادئ للطبيعيات، وبيان احوال العلل المختلفة، والمادة والصورة، والحركة ومايرتبط بها من مسائل، والاجسام كمها وكيفها.

٢ - **الفلكيات**: الفلك عند القدماء جسم كروي الشكل، لاميل فيه، ثابت بكليته، متحرك باجرامه دوراناً. وهو بسيط لم يتركب من اجسام مختلفة في طبائعها، غير قابل للخرق، ذو نفس حيوانية، ونفس ناطقة.

ويقوم مذهب القدماء في تفسير نظام خلق العالم على اساس ان العقل الاول هو ماصدر من ذات الحق تعالى، ومن العقل خُلِق فلك الافلاك، وهكذا بقية الافلاك. وقد اعتبر الحكماء العالم الجسماني بعد عالم المجردات في نظام الخلقة. والعالم الجسماني مركب من تسعة أفلاك متداخلة أي يحيط بعضها بالآخر وذهب بعضهم الى اعتبار فلك الافلاك هو مجموع الافلاك.

٣ - **العنصريات**: ويبحث فيها حول: طبقات الارض، والكائنات الجوية، والمعادن، وعلم النبات، وعلم الحيوان.

بيد ان بعض الحكماء منذ عصر صدر المتألهين الشيرازي اعتبر الطبيعيات اربعة اقسام، وهي:

١ - السماع الطبيعي.

٢ - الفلكيات.

٣ - العنصريات.

٤ - النفس.

ثانياً ـ العلوم العملية، او الحكمة العملية:

هي التي يطلب فيها اولاً استكمال القوة النظرية، بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور هي بأنها اعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالاخلاق. وبكلمة

اخرى:الحكمة المتعلقة بالامور العملية التي علينا ان نعلمها ونعملها تُسمىٰ حكمة عملية ، بينما الحكمة المتعلقة بالامور النظرية التي علينا ان نعلمها وليس علينا ان نعملها تسمى حكمة نظرية .وتنحصر العلوم العملية او الحكمة العملية في ثلاثة اقسام ، هي:

أ - الحكمة المدنية، او علم سياسة المدن وتدبير المجتمع: وهي تُعلِّم كيفية المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا علىٰ مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان .

ب - الحكمة المنزلية، او علم تدبير المنزل والعائلة: وهي تُعلِّم كيفية المشاركة التي ينبغي ان تكون بين اهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية .

ج - الحكمة الخُلقية، او علم الاخلاق: وهي تُعلِّم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو النفس ، وتُعلِّم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس .

هذا هو التصنيف الذي اعتمده القدماء في بيان شجرة المعرفة ، وما تشتمل عليه من فروع العلوم البشرية المتنوعة .

ويعود تاريخ الهيكل الأساسي لهذا التصنيف الى عصر الفيلسوف اليوناني أرسطو ، ثم تبناه وأكمله مَن جاء بعده من الحكماء ، وربما اختلف معه غير واحد ممن تأخر عنه في تفاصيل وحدود هذا التصنيف ، كما يظهر في قسم الطبيعيات من كتاب «الشفاء» لابن سينا مثلاً .

أما الفلسفة الأوروبية الحديثة فقد تخلت عن هذا التصنيف وتبنت نموذجاً آخر في بيان شجرة المعرفة وتصنيف العلوم لايتطابق مع ما تقدم .

مسائل الفلسفة

تناولت الفلسفة عبر عصورها الممتدة، بدءاً بنشأتها الى عصرنا الراهن مسائل كثيرة، استوعبت فيها تمام المعارف البشرية، وان استقلت منها بعض المعارف والعلوم منذ عصر النهضة في أوروبا، ومن أبرز القضايا التي انبسط عليها البحث الفلسفي:

١ - الالهيات:

هي الفلسفة الباحثة في احوال الموجود بما هو موجود، وقد أَسماها أَرسطو بالفلسفة الاولى أو اللاهوت، تمييزاً لها عن الطبيعيات والرياضيات.

٢ - المنطق:

هو علم يُعنى بدراسة قواعد وأسس التفكير الصحيح وأساليب الاستدلال التي تعصم مراعاتها العقل عن الخطإ في عملية التفكير.

٣ - نظرية المعرفة:

يدور البحث في نظرية المعرفة حول منابع التصورات والتصديقات في الذهن البشري، وقيمة هذه المعارف ومدى مطابقتها للواقع وكشفها عن الحقيقة، وطبيعة هذه المعرفة وحقيقتها، وحدودها وهل بامكانها تجاوز دائرة ماهو محسوس والتعرف على ما وراء الطبيعة؟

وعلى هذا تدرس في نظرية المعرفة المسائل التالية:

أ - مصدر المعرفة.

ب - قيمة المعرفة.

ج - طبيعة المعرفة.

د - حدود المعرفة.

٤ – الاخلاق:

علم يُعنى بدراسة ماينبغي وما لاينبغي فيالسلوك البشري، وما يرتبط بمسألة «الحسن والقبح» من مسائل كحسن العدل وقبح الظلم، وحسن الصدق وقبح الكذب، وحسن الحق وقبح الباطل.... وغير ذلك.

٥ – فلسفة الجمال:

علم يتناول دراسة وتحليل ألوان ومظاهر التعبير الفني ونزعة الحس الجماليفي حياة الانسان.

٦ – فلسفة الدين:

علم يهتم بدراسة وتحليل طبيعة المعرفة الدينية وما تنطوي عليه المعتقدات، ونوع الأدلة والبراهين التي تستند اليها تلك المعرفة.

٧ – فلسفة العلم:

فلسفة تُعنى بفهم وتفسير ظاهرة العلم فهماً يعمقها، فتبحث في التنظيم الامثل لمناهجه، ومعرفة خصائصه ومقوماته، ومحاولة حل مشكلاته التي تخرج عن دوائر اختصاص العلماء.

وهناك مسائل اخرى تناولتها الفلسفة من قبيل فلسفة القانون، وفلسفة التاريخ، وفلسفة التربية، وغيرها.

نشأة الفلسفة

دأب قطاع واسع من مؤرخي الفلسفة علىٰ اختزال تأريخ الفلسفة الممتد عبر الزمان والمكان باليونان فقط، واعتبروا المنحىٰ العقلي في الحضارة اليونانية هو بداية الوعي العقلي المنتظم في حياة الانسان، وصار هذا الوعي معبراً عن البادرة الاولى للمعرفة الفلسفية في التاريخ حسب زعمهم. بيد ان الارث العقلي الذي عثر عليه رجال الآثار في بقايا تراث وادي الرافدين، ووادي النيل، والصين، والهند، وغيرها من الامم القديمة، برهن بشكل واضح علىٰ حضور الوعي الفلسفي فيما تم تفسيره من الكتابات علىٰ الالواح الطينية الكثيرة التي وصلتنا من تراث هذه الامم، فمثلاً عثر المنقبون في وادي الرافدين علىٰ أكثر من مليون لوح طيني ترقد تحت طبقات الارض من بقايا الحضارة السومرية والأكدية والبابلية والآشورية، نهبتها البعثات الاثرية الغربية ووزعتها كغنائم علىٰ متاحف أوروبا وأمريكا.

المصطلح المقابل لكلمة الفلسفة عند الامم الأخرى:

ان الفلسفة ـ مصطلحاً ـ لا خلاف في انه جاء من اللغة اليونانية، فهو مركب من «فيلو – صوفيا» المنسوب الى فيثاغورس كما تقدم، أما المعنى المستخدم فيه هذا المصطلح فنجد ما يوازيه ماثلاً عند الامم الأُخرى، مثل «نيميقي» عند البابليين، «وسوفيا» او «جنيانا» عند الهنود. وقد ادرك بعض الفلاسفة هذه المسألة في وقت مبكر، فأوضح الفارابي المتوفىٰ سنة ٣٢٩هـ (ان هذا العلم – ويعني به الفلسفة – علىٰ مايقال: انه كان في القديم في الكلدانيين وهم أهل العراق، ثم صار الى اهل مصر، ثم انتقل الى اليونانيين)، وتحدث ابن سينا عن منطق المشرقيين والحكمة المشرقية ايضاً، في كتابه «منطق المشرقيين» لكنه لم يكمل هذا الكتاب، فضاعت تفاصيل ربما كانت من الاهمية بمكان في تاريخ الحكمة الشرقية فيما لم يصلنا من حكمة المشرقيين لابن سينا. كذلك أكد شيخ

الاشراق السهروردي الى تأثير حكمة المشرقيين في الفلسفة اليونانية طبقاً لما حكاه صدر المتألهين الشيرازي عنه.

أين ظهر التفكير الفلسفي؟

يمكن القول ان التفكير الفلسفي لا تتحدد نشأته بعرق او جنس خاص من بني الانسان، او بقعة جغرافية محددة، وانما هو ماثل في كل مكان وحاضر في حياة جميع الشعوب، فهو موجود في كل زمان ومكان حيثما كان الانسان وعاش في مجتمع، بل نستطيع ان نؤكد ان هذا التفكير لا ينفك عن الكائن العاقل، حتى علىٰ فرض عيش الانسان وحيداً في جزيرة، كما دلل علىٰ ذلك الفيلسوف المسلم ابن طفيل المتوفىٰ سنة ٥٨١ هـ في «حي بن يقظان». ذلك لان هذا التفكير انما هو مظهر لنزوع العقل البشري لتفسير الواقع المحيط به والتعرف علىٰ اسراره، واكتشاف موقعه ومبدئه ومصيره كجزء من هذا الواقع، وتحديد وظيفته في ضوء هذه الرؤية.

التاريخ الصحيح للفلسفة:

ان التاريخ الصحيح للوعي الفلسفي يبدأ مع ظهور الكائن البشري العاقل علىٰ الارض، لان هذا الكائن منذ تجربته الاولى في الحياة واستثمار الطبيعة، ما انفك يثير السؤال تلو السؤال عن مبدئه ومصيره وحقيقته، وحقيقة العالم المحيط به. وعلى هذا لا تتصف بالصواب أية محاولة تسعى لحذف دور البشرية بمجموعها في بناء الفكر الفلسفي، وربطه ببيئة ومحيط خاص، مثلما فعل معظم مؤرخي الفلسفة حين اختصروا تاريخ الحياة العقلية للانسان بالفلسفة اليونانية، فيما تجاهلوا ما سواها، وبكلمة اخرى جرى تزوير لتاريخ الفلسفة، حين وقف عدد كبير من هؤلاء المؤرخين موقف الإهمال حيال التجربة العقلية الواسعة خارج إطار البيئة الاوروبية، فتغافلوا عن المصادر غير المعلنة للوعي الاوروبي، ولم يعلنوا عن جذور هذا الوعي وروافده، واعتُبِرَ الانسان الغربي رائداً لاول تجربة عقلية في التاريخ. بينما لو حاولنا أن نقرأ تاريخ الوعي الفلسفي

في حياة الانسان عبر تفكيك مكونات الفكر اليوناني وتحليلها، ثم إحالة كل عنصر منها الى الروافد الاصيلة التي استقى منها، سنرى ان ما لدى اليونان ما هو الا ميراث يأتلف من عناصر متنوعة راكمته انجازات حضارات سالفة ممتدة في اعماق الزمان.

منابع الفلسفة اليونانية:

امتصت الفلسفة اليونانية مادة اساسية من العناصر المقومة لها مما أنجزته البيئات الأخرىٰ خارج الفضاء الاوروبي، مضافاً الى ما انجزته البيئة المحلية الخاصة بها، فعملت علىٰ مزجه وهضمه وتمثله، ثم أعادت إنتاجه في إطار المحيط اليوناني الخاص وما يتوالد فيه من سجالات ومعارك عقلية عارمة.

صحيح ان للمحيط اليوناني أثراً بالغاً في تخصيب مضمون الفلسفة اليونانية، وتغذيتها بالوقود اللازم للاشعاع والتوهج بعيداً عن المركز مكانياً وزمانياً، لكن ذلك ماكان يتحقق لو لا اقتباس خامات معرفية من حضارات ازدهرت في قارة آسيا قبل ذلك بقرون عديدة. ذلك ان الشرق مهد النبوات والحضارات كما تقول لنا الكتب المقدسة والوثائق التاريخية، والفلسفة اليونانية لم تكن مقطوعة الصلة عما يدور في وادي النيل وآسيا الصغرى التي كانت بدورها علىٰ اتصال جغرافي وتاريخي من جهة الشرق بحضارات ما بين النهرين وغيرها.

الفلسفة اليونانية تلتهم التراث الشرقي:

نستطيع ان نؤكد أن الإنجاز المعرفي الاوروبي ما كان يتم لو لا ما استعارته أوروبا من الشرق، فان اللحظة الفاصلة في تاريخ أوروبا القديم هي ظهور الفلسفة اليونانية، وقد لاحظنا ان هذه الفلسفة إنما أثمرت معطياتها المعرفية بالمزاوجة بين ما وصلها من الشرق وما اتاحته البيئة اليونانية من حيوية عقلية. وهكذا كانت اللحظة الثانية في تاريخ أوروبا الحديثة، فان اتصال أوروبا بالشرق من جديد عبر الاندلس والحروب الصليبية مكّنها من القيام بترحيل معرفي واسع لمعطيات الحضارة الإسلامية التي افادت منها في تأسيس

نهضتها الحديثة.

وبذلك أضحت روح الشرق وميراثه المعرفي هي المادة الخام التي وظفها الانسان الغربي في لحظتين تاريخيتين، زحف عبر الاولى بفلسفته نحو آسيا والشرق من خلال مدرسة الاسكندرية، فاخترقت هذه الفلسفة احقاب الزمان واكدت حضورها الابدي في تراث المعقول عند الاسلاميين في العصور اللاحقة. فيما زحف عبر اللحظة الثانية بأساطيله العسكرية على العالم الآخر في آسيا وافريقيا والامريكتين، فانتهب ثرواتها، واباد جماعات من سكانها الأصليين، وفرض نمط حياته وثقافته على شعوبها.

مسار الفلسفة الاوروبية

منذ العصر اليوناني اتخذت الفلسفة في القارة الاوروبية لنفسها مساراً خاصاً تميزت به، وقد حاول عدد كبير من الباحثين في تأريخ الفلسفة تحقيب أزمنة تطور الفلسفة والحياة العقلية بتمام مناشطها في التاريخ عبر قنوات حركة الوعي الفلسفي الاوروبي، متجاهلاً حضور التجربة الفلسفية عند المسلمين ومدارسها المتعددة ومسارها الخاص، كما سنشير الى ذلك لاحقاً.

وعلى هذا سنشير بايجاز قبل الحديث عن الفلسفة الإسلامية الى ازمنة الفلسفة الاوروبية على امتداد «٢٥٠٠» سنة تقريباً، كيما نكشف عن حدود هذه الفلسفة، ومديات تأثيرها، وانتشارها الجغرافي، ودرجة نفوذها في خارج حدود اوروبا، وفي ضوء ذلك يتجلى بصورة واضحة المسار الخاص للفلسفة الإسلامية وظهور الحياة العقلية عند المسلمين، واثر الفلسفة الاوروبية في تكوينها، والحجم الحقيقي للعناصر الوافدة في ولادة المعقول الاسلامي ونموه.

وقد يكون من الخطإ منهجياً ان نُحقِّب تاريخ الفلسفة فنقطعه الى عصور متمايزة، لان مسيرة الفلسفة تعبر عن حلقات مترابطة تدرج فيها العقل البشري بخطوات متوالية،

أتمت الخطوة التالية ما سبقها، ولم تتألف هذه المسيرة من سلسلة انقطاعات، لكن ذلك لايعني غياب السمات الخاصة التي تتميز بها كل حقبة، وما تحفل به من معقولات ونظريات ومفاهيم، تكون مرآة لعصرها، وتعكس روحه السائدة، وترتسم فيها تطلعاته المستقبلية.

أزمنة الفلسفة الاوروبية

نوجز فيما يلي أزمنة الفلسفة الاوروبية، ونسقها في قنوات مسارها الخاص، وهي:

١ - عصر الحكماء ماقبل سقراط:

وهم اثنا عشر فيلسوفاً، يغطون الفترة بدءاً بالقرن السادس حتى النصف الاخير من القرن الخامس قبل الميلاد، وتتوزعهم على التوالي: المدرسة الأيونية، والمدرسة الفيثاغورية، والمدرسة الإيلية. ويعتبر طاليس (٦٢٤ - ٥٤٦ ق.م)أشهر فلاسفة أيونية، وهو أحد الحكماء السبعة الذين ظهروا في هذه الفترة. ويميل مؤرخو الفلسفة الى اعتبار لحظة الحكماء السبعة وعلى رأسهم طاليس، هي اللحظة الاولى التي تؤرخ لولادة الفلسفة الاوروبية وبداية الشوط الاول من اشواط هذه الفلسفة.

وكانت فلسفة هؤلاء الحكماء تُعنى باصلاح النظم والاخلاق، وقد صيغت بعض حكمهم بعبارات موجزة ذهبت امثالاً.

والمعروف ان طاليس كان قد زار مصر وبابل، واطّلع على المدونات الفلكية عند البابليين، ولها يعود مانُسِب اليه من معرفة بالفلك، وربما قوله بأن اصل العالم هو الماء.

ويندرج في هذه الفترة مجموعة اخرى من الفلاسفة عُرِف منهم: انكسيمندر (٦١٠-٥٤٧ق.م)، وانكسيمانس (٥٨٨-٥٢٤ق.م)، وهيراقليطس (٥٤٠-٤٧٥ق.م)، وفيثاغورس (٥٧٢-٤٩٧ق.م)، واكسانوفان (٥٧٠- ٤٨٠ ق.م)، ويارمنيدس (٥٤٠)، وزينون الأيلي (٤٩٠- ٤٣٠ق.م)، وانبادوقلس (٤٩٠-

٤٣٠ق.م)، وانكساغوراس (٥٠٠ –٤٢٨ق.م)، ولوقيبوس (٤٤٠– ٣٣٠ق.م)، وديمقريطس (٤٦٠ – ٣٦١ق.م).

ولم يصل شيء أساسي من اعمال هؤلاء الفلاسفة، وانما امكن التعرف علىٰ بعض آرائهم بواسطة المدونات التي صُنفت في فترات تالية.

٢ ـ عصر نضوج الفلسفة اليونانية:

سبق نضوج الفلسفة اليونانية ظهور الحركة السوفسطائية، التي اشاعت نوعاً من الاستدلال المخاتل، الذي يقوم علىٰ الخداع والمغالطة وتزييف الحقائق. واشتهر من اعلامها بروتاغوراس(٤٨٤ – ٤١٠ ق.م)، الذي وفد الى أثينا سنة ٤٥٠ ق.م، وظهر له كتاب فيها باسم «الحقيقة»، أثار ضده موجة من الاحتجاج واتهم جراء ذلك بالإلحاد، فحكم عليه بالموت، الا انه هرب من الإعدام، فمات غرقاً. وكان يقول(بأن المعرفة نسبية وليست مطلقة، وان لكل قضية جانبين يناقض أحدُهما الآخر، ولاشيء أصدق من شيء، لكنه قد يكون افضل منه بالقياس الى منظور الفرد).

كذلك برز جورجياس(٤٨٠ – ٣٧٥ ق.م)من رجال هذه الحركة، الذي الف كتاباً باسم « اللاوجود»، أثار فيه جملة مزاعم يذهب فيها الى انه (لايوجد شيء، واذا كان هناك شيء، فان الانسان قاصر عن إدراكه، واذا افترضنا أن الانسان ادرك ذلك الشيء فانه لا يستطيع إبلاغه الى الآخرين)

دور سقراط:

يعود الفضل للفيلسوف الاثيني سقراط(٤٦٩ – ٣٩٩ ق.م)في القضاءعلىٰ الحركة السوفسطائية، وتحرير الوعي اليوناني من الإرباك والتشويش والاضطراب في الرؤية الذي تشرته تلك الحركة.

وقد افتتح سقراط بفلسفته مرحلة جديدة في ازدهار الفلسفة اليونانية ومهّد لتلميذه افلاطون تطوير هذه الفلسفة الى مديات واسعة انتهت الى ذروتهاعلىٰ يد تلميذ الأخير أرسطو.

يرى سقراط (ان الانسان روح، وعقل يسيطر على الحس ويديره، والقوانين عادلة، لانها صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة الحقة، وان ما في العقل من القوانين هي صورة لقوانين الهية غير مكتوبة بل مرسومة في قلوب البشر، فمن يحترم القوانين يحترم العقل والنظام الالهي.

والانسان يريد الخير دائماً ويرفض الشر. وعنده الفضيلة علم، والرذيلة جهل، اما الدين فهو تكريم الضمير النقي للعدالة الالهية، وآمن بالخلود وان النفس متمايزة عن الجسد، ولا تفسد بفساده، بل انها تخلص منه بالموت، لانه سجن لها، وتعود بعد ذلك الى طبيعتها الصافية).

لقد احدث سقراط تأثيراً هائلاً في الحياة العقلية عند اهل أثينا مما أدى الى حنق بعضهم عليه، فلفقوا ضده تهمة إنكار الآلهة الشعبية، وإفساد عقول الشباب، فَحُكِمَ عليه سنة ٣٩٩ق.م بتجرع السم، وقضى بعد أن تجرع سم الشوكران.

دور افلاطون:

افلاطون (٤٢٧ – ٣٤٧ ق.م) ثالث اشهر فلاسفة ثلاثة برزوا في أثينا، اذ استطاع هو واستاذه سقراط وتلميذه أَرسطو ان يطبعوا الحياة العقلية عند اليونان برؤاهم ومقولاتهم، التي اخترقت في العصور اللاحقة الزمان وسجلت حضورها المتواصل في الفلسفة الاوروبية والإسلامية فيما بعد.

وقع افلاطون تحت تأثير رؤية استاذه سقراط، وكان هو الذي احتفظ بفلسفته ودون افكاره، لانه لم يصل لنا شيء مما كتبه سقراط. أسس الأكاديمية سنة ٣٨٥ ق.م، ومارس فيها نشاطه الفلسفي،خلف مجموعة مؤلفات ضمّنها آراءه وماتعلمه من استاذه سقراط، وقد حظيت هذه المؤلفات بعناية كبيرة من دارسي الفلسفة والفلاسفة، وعدَّها بعض المؤرخين الغربيين من أعظم الاعمال الفلسفية والأدبية في العالم. تكاملت على يديه الفلسفتان الاخلاقية والكونية، واشتهرت عنه نظرية «المُثُل» التي يعزوها بعضٌ الى استاذه سقراط.

دور أَرسطوطاليس:

أَرسطوطاليس (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) فيلسوف يوناني مقدوني وليس أثينياً، تكاملت علىٰ يديه الفلسفة اليونانية فبلغت الذروة في نضوجها. يعده مؤرخ الفلسفة المعروف الدكتور عبد الرحمن بدوي هو وأستاذه افلاطون وعمانوئيل كنت (أعظم فلاسفة العالم على طول تاريخ الفكر الانساني)، واشار في موضع آخر الى انه (اعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الانسانية في تاريخ البشرية كلها، ويمتاز علىٰ أستاذه افلاطون بدقة المنهج، واستقامة البراهين، والاستناد الى التجربة الواقعية، وهو واضع علم المنطق كله تقريباً. ومن هنا لُقِّب بـ«المعلم الاول» و«صاحب المنطق». ترك عدداً كبيراً من المؤلفات ذكر (بطليموس الغريب ٨٢ عنواناً منها، تتألف من ٥٥٠ مقالة. لكن قسماً كبيراً منها ضاع ولم يصل الينا. لكن لحسن الحظ ان الذي بقي هو الجانب الاهم).

يمثل أَرسطوطاليس الحلقة الاهم في تاريخ الفلسفة اليونانية. ظلت آراؤه الفلسفية وأفكاره الأُخرى في كافة حقول المعرفة تحتل موقع الصدارة الى عهد قريب في اوروبا. كذلك نفذ المنطق الذي وضعه في مساحة واسعة من التراث الاسلامي، ومثل مرجعية للعلوم العقلية في هذا التراث، واستعان به العلماء المسلمون كأداة في صياغة غير واحد من العلوم الإسلامية لا سيما علوم المعقول، من هنا اصطبغت الحياة العقلية لدى المسلمين بهذا المنطق ولم تفلت من أسره الى اليوم.

٣ - العصر الهلينستي:

الهلينستية تسمية اصطلاحية اتفق الدارسون علىٰ اطلاقها علىٰ المدة مابين وفاة الاسكندر المقدوني(٣٢٣ ق.م) وهيمنة الممالك الإغريقية - المقدونية (أو الممالك الهلّينية) علىٰ الشرق وحتى اكتساح الجيوش الرومانية لهذه الممالك وسقوط آخرها وهي مملكة مصر في عهد كليوباترة (٣٠ ق.م).

وتعني هذه التسمية التمييز بين مرحلتين من مراحل الحضارة الهلّينية (الإغريقية)

قبل اختلاطها بالحضارات الشرقية وبعده، ثم اصبحت صفة لكل ماساد في المدة المذكورة من تعليم وثقافة ونظم وما الى ذلك[١].فقد اختلطت الفلسفة اليونانية بالمعتقدات والافكار الشرقية في هذه المدة في آسيا وحوض المتوسط، ونهض بتعليمها وصياغتها وتدوينها فلاسفة غير يونانيين، وان سكن بعضهم أثينا واتخذوا اليونانية لغة لهم، فمثلاً كان زينون (٣٣٦ - ٢٦٤ ق.م) قبرصياً، فيما كان أبيقور(٣٥١ - ٢٧٠ ق.م) من آسيا الصغرى، وفيلون (٣٠ ق.م - ٥٠م) المنسوب الى الاسكندرية تيسالياً. وتميزت الفلسفة في هذا العصر بانفصالها عن العلوم[٢] وظهرت في هذا العصر مدارس كانت من اكبر المدارس الفلسفية، وهي:

أ - المدرسة الابيقورية:

مؤسس هذه المدرسة ابيقور، اهتم بالناحية الاخلاقية العملية اكثر من اهتمامه بالمسائل العلمية، فالفلسفة عنده تعني «محاولة جعل الحياة سعيدة بالنظر والمعرفة»[٣]. وتتمثل السعادة لديه باللذة. وهو يؤثر اللذات العقلية والروحية على اللذات الحسية والجسمية، وهذه اللذات يعتبرها الغاية في الحياة، حيثُ يقول:«تشهد التجربة بأننا نطلب اللذة، وأن الحيوان يطلبها مثلنا بدافع الطبيعة دون تفكير ولا تعليم. فالطبيعة هي التي تحكم بما يلائمها، لا العقل الذي هو في الحقيقة عاجز عن تصور خير مجرد من كل عنصر حسي، وكيف يستطيع ذلك وجميع افكارنا ترجع الى احساسات، ومن ثم الى لذات وآلام؟ واذا نحن استبعدنا الحس من الانسان فليس يبقى شيء.. ومتى تقرر ان اللذة غاية، لزم ان تكون الوسيلة اليها فضيلة، وان العقل والعلم والحكمة تقوم بتدبير الوسائل وتوجهها الى الغاية المنشودة، وهي الحياة اللذيذة السعيدة، فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة، شريفة او خسيسة، لان كل لذة خير، وكل وسيلة الى

---

١ - مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مجموعة المصطلحات العلمية والفنية التي أقرها المجمع، القاهرة، ١٩٧٩م، ج ٢١، ص١١٦.

٢ - الحفني، د.عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. بيروت دار ابن زيدون - القاهرة:مكتبة مدبولي، ص٥٠٣.

٣ - مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي .القاهرة:الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، ١٩٧٩، ص٢.

اللذة خير، بشرط ان تكون اللذة لذة، وان تكون الوسيلة مؤدية الى لذة»[١].

ب - المدرسة الرواقية:

اسس هذه المدرسة زينون الكتيومي وانما سميت بالرواقية لان مؤسسها زينون كان يدرس تلامذته في احد الاروقة.

ولد زينون في مدينة كتيوم من اعمال قبرص، وكان ابوه تاجراً يؤم اثينا ويشتري منها الكتب ليقرأها ابنه. في سن الثانية والعشرين قدم الى اثينا واستمع الى معلميها. كان زينون عكس أبيقور خشن الطبع والخلقة، يأكل الطعام نيئاً ولايشرب الا الماء القراح، ولا يبالي بالحر او البرد او المطر.

نادى الرواقيون بان الناس جميعاً اخوة، وان العالم كله مدينة الله. وكانت النزعة الاخلاقية قد طبعت آراء الرواقيين، حتى يمكن القول ان دعوتهم كانت اخلاقية. وقد جاءت هذه الدعوات ردَّ فعل على حياة الترف التي انزلق اليها ملوك الدويلات اليونانية فيما وراء اليونان[٢].

جـ - مدرسة الاسكندرية:

انتقل مركز الدراسة والبحث من اثينا الى مدينة الاسكندرية بمصر، التي اصبحت اهم مدن الاسكندر الجديدة، بعد ان احتضنت الفلاسفة والعلماء ورجال الدين اليهودي والمسيحي الذين وفدوا اليها من بقاع شتى. فتلاقحت في اروقة مدرستها مجموعة تيارات الفلسفة اليونانية مع المعتقدات اليهودية والمسيحية، مضافاً الى موروث الحضارات والاقوام الشرقية. واشتهر في هذه المدرسة طائفة كبيرة من العلماء والفلاسفة من امثال الجغرافي (اراتوستنيس) الذي عمل لبعض الوقت أميناً عاماً لمكتبة الاسكندرية الكبرى، والرياضي (اقليدس) الذي كان يعلم الرياضيات في هذه المدرسة،

١ - العريبي، د. محمد. المناهج والمذاهب الفكرية والعلوم عند العرب. بيروت:دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤، ص٤٦ - ٤٧.

٢ - الحفني، د. عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. ص٢٢٦، ٥٠٣.

والرياضي (ابولونيوس)، و (ارخميدس) الذي تعلم فيها ايضاً.

وفي الاسكندرية ظهرت الافلاطونية الجديدة، التى تمازجت فيها عناصر تنتمي الى الحضارات البابلية والفارسية والمصرية القديمة، مضافاً الى الحضارة الهلينستية والمعتقدات اليهودية والمسيحية. ويعزى تأسيس المدرسة الافلاطونية الجديدة الى (امونيوس ساكاس) الذي لاتتوفر معلومات بشأنه الا انه استاذ افلوطين (٢٠٤ - ٢٧٠م) الذي هو اعظم الفلاسفة الافلاطونيين الجدد، ولد في مصر ودرس في الاسكندرية ومكث فيها حتى عام ٢٤٣م وانتهى اخيراً الى ان يستقر في روما ويقضي فيها ما تبقى من حياته، بعد ان رحل من مصر الى بلاد ما بين النهرين للتعرف علىٰ ميراث الحضارات الشرقية في رفقة جيش الامبراطور (جورديان الثالث) الذي قاد حملة ضد الفرس، بيد ان افلوطين فر من بلاد مابين النهرين عام ٢٤٤ م بعد مقتل الامبراطور وهزيمة الجيش امام الفرس.

تحمل اعمال افلوطين الباقية اسم «التساعيات» وهي عبارة عن اربع وخمسين رسالة جمعها تلميذه (فرفوريوس الصوري) (٢٣٣ - ٣٠٥ م)، وقدَّم لها بترجمة لحياة افلوطين، ووزعها علىٰ ستة اقسام في كل قسم تسع رسائل، لذلك سميت بالتساعيات. وهي تتسم بطابع افلاطوني عام، وان كانت تفتقر الى اتساع نطاق اعمال افلاطون وحيويتها، اذ تكاد تقتصر كلها على نظرية المثل وبعض الاساطير الفيثاغورية[١] وتغلغلت آراء افلوطين بنحو واسع في التراث الفلسفي الاسلامي من دون ان يتعرف الفلاسفة المسلمون علىٰ افلوطين، اذ وقع التباس في نسبة آراء افلوطين الى أرسطو، فان كتاب «التساعيات» تم تلخيصه بانتخاب الاجزاء الرابعة والخامسة والسادسة منه مع تغيير ترتيبها وتوسع في نصها ابتغاء الايضاح، وتألف من هذا الملخص كتاب عُرف عند المسلمين بـ« أثولوجيا ارسطاطاليس» اعتمد عليه الفارابي في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين» الذي سعى فيه للتوفيق بين افلوطين وأرسطو، فنسبت آراء افلوطين خطأ الى

١ - رسل، برتراند. حكمة الغرب. ترجمة: د. فؤاد زكريا. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣، ج١: ص٢٠١، ٢٢٦.

أرسطو ولم يتنبه لذلك الا بعض الباحثين في القرن التاسع عشر[١].

ان مدرسة الاسكندرية التي قامت في القرن الثالث قبل الميلاد وتواصَلَ نشاطها حوالي تسعة قرون اي الى القرن السادس بعد الميلاد كانت آخر المدارس التي امتدت بها حياة الفلسفة اليونانية، بعد ان اعيد انتاجها واصطبغت بعناصر شرقية.

٤ ـ العصر الوسيط:

ينظر بعض مؤرخي الفلسفة الاوروبية الى العصر الوسيط على أنه يمثل المدة الممتدة بين القرن التاسع والرابع عشر او الخامس عشر، فيما يعتبر آخرون الفترة الممتدة من القرن الاول الى القرن التاسع، هي التي تمثل دور التأسيس لفلسفة العصر الوسيط، لان هناك اتصالاً عضوياً بين الانتاج الفلسفي في تلك الحقبة والقرون التالية لها حتى القرن الثالث عشر. وهو ما تدل عليه السمات المشتركة في الأعمال الفلسفية المصنفة في هذه المدة. في هذا الضوء يمكن أن نلاحظ فترتين تتداخل إحداهما بالأخرىٰ في هذا العصر يطلق علىٰ الاولى منهما فترة «آباء الكنيسة» بينما يطلق علىٰ الثانية «الفلسفة المدرسية». وفيما يلي تعريف موجز بكل واحدة منهما:

أ ـ آباء الكنيسة:

تسمى الفترة الممتدة بين القرن الاول حتى القرن التاسع بفترة «الآباء» لان التفكير في هذه الفترة كان مقتصراً علىٰ آباء الكنيسة الذين حاولوا ان يدافعوا عن الدين المسيحي ضد الغارات العنيفة التي شنها الفلاسفة الافلاطونيون المحدثون[٢]. وقد ظهر في هذه الفترة كلمنت الاسكندري (١٥٠ – ٢١٧ م) الذي اعتنق المسيحية منذ صباه وحاول ان يرفع الايمان المسيحي الى مستوى المعرفة اليونانية اعتماداً على افلاطون وأرسطو والرواقية وفيلون، نظراً لرغبته في بناء فلسفة مسيحية لها نسقها الداخلي المحكم.

---

١ – بدوي، د. عبد الرحمن (تحقيق وتقديم) افلوطين عند العرب. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م، ص ٢ – ٧.

٢ – بدوي، د. عبد الرحمن. فلسفة العصور الوسطى. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩م، ص ١٥.

وتلميذه اوريجين(١٨٥-٢٥٣م) الذي ترهب واسس مكتبة ومدرسة ودافع عن المسيحية ضد سلسوس الذي طالب بفصلها عن اليهودية نظراً للخلاف الجوهري بين الديانتين. وقام بنشرة نقدية للعهد القديم وفسره تفسيراً رمزياً، وكتب عدة مؤلفات حاول التوفيق فيها بين المسيحية والفلسفة اليونانية خاصة الافلاطونية(١).

القديس اوغسطين:

ان اعظم آباء الكنيسةعلىٰ الاطلاق هو القديس أوغسطين(٣٥٤ - ٤٣٠ م)، لانه هو الذي اعطى المسيحية نسقها الكامل، ولم تزل الفلسفة بعده تستقي من أعماله، فان الفلاسفة الذين جاءوا من بعده اما اعادوا صياغة فلسفته او عدلوها بما اضافوا اليها من تأويلات وعناصر جديدة، وظلت فلسفته تسود الفكر الغربي والكنسي، وخاصة عند الفرنسيسكان، حتى مجيء (توما الاكويني)، فبدأت وقتئذ بالاضمحلال..(٢)

ولد اوغسطين في «طاغشت»من اعمال نوميديا«الجزائر اليوم»، ودرس في مدرسة هذه المدينة اولاً، ثم انتقل منها الى مدارس اخرى في قرطاجنة وروما وميلانو، ارتد عن المسيحية في صباه، وتنقل بين الثقافة اليونانية والثقافة المانوية والثقافة اللاتينية. اختلف الى محاضرات الاسقف امبروز (٣٣٣ - ٣٩٧ م)وحلقات الافلاطونيين المحدثين. كتب في اعترافاته سنة ٤٠٠ م: ان التعاليم الافلاطونية مهدت لاعتناقه المسيحية، وان الافلاطونية فلسفة بها كل المبادئ المسيحية ولم ير الفارق بين الاثنين الا بعد اعتناقه للمسيحية بزمن طويل. جعل موضوع الايمان والعقل احد المحاور الرئيسة في حياته، فهو الذي وضع مبدأ «أؤمن كي أعقل» الذي استمر حتى القديس (انسلم) في القرن الحادي عشر. عاش راهباً كثير التنقل، يكتب ويراسل ويدخل في صراعات مع المانوية وغيرهم(٣).

---

١ - حنفي، د.حسن. مقدمة في علم الاستغراب. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢، ص١٢٤.

٢ - المصدر السابق. ص ١٣٢.

٣ - الحفني، د. عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. ص٧٥ - ٧٧.

ب - الفلسفة المدرسية:

تبدأ فترة الفلسفة المدرسية بالقرن التاسع وتتواصل الى القرن الخامس عشر تقريباً، اي حتى عصر النهضة. وانما تعرف هذه الفلسفة بالمدرسية لانها كانت تُعلَّم في المدارس، وعلى هذا فان تسمية مَدْرَسي تطلق علىٰ كل من يُدَرِّس في المدارس آنئذ، او مَن حصّل جميع المعارف التي كانت تدرس في تلك المدارس. وهي مدارس كنسية تقام إما داخل الاديرة وهي مدارس رهبان، او خارج الاديرة وهي مدارس اسقفية لإعداد رجال الدين غير المترهبين[١].

امتداد الاوغسطينية:

تخطت الفلسفة المدرسية عدة مراحل، وقعت المرحلة الاولى منها ما بين القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر، حيثُ ازدادت فيهذه الحقبة المدارس وانتظم التعليم، فشهد القرن التاسع نشاطاً واسعاً برز فيه (جون سكوت اريجين)، الا ان هذا النشاط انكمش في القرن العاشر بفعل بعض الاضطرابات، ثم استؤنف النشاط في القرن التالي[٢]. وكانت البضاعة العلمية الاساسية لِلّاهوتيين المدرسيين هي الآثار التي تركها القديس اوغسطين وبعض الآراء الافلاطونية. وكان القديس الايطالي انسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩م) من أكبر الأسماء التي عرفتها هذه المرحلة، فقد اشتهر بدليله الانطولوجيعلىٰ وجود الله، وجمع في مؤلفاته بين الايمان بالأناجيل والتصديق بفلسفة اوغسطين، ويقوم منهجه علىٰ تعقّل الايمان اوكما يقول هو: «اني أؤمن كي أعقل»[٣].

التوماوية:

تمخضت المرحلة الثانية عن ظهور اعظم فيلسوف لاهوتي في تاريخ الكنيسة، وهو القديس توما الاكويني(١٢٢٤ - ١٢٧٤ م) مؤسس الأرسطوطالية المسيحية، التي نقض

---

١ - بدوي، د. عبد الرحمن. فلسفة العصور الوسطى. ص ٤٣.
٢ - كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط. بيروت:دار القلم، ١٩٧٩، ص ٢.
٣ - الحفني، د. عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. ص ٧٠.

بها المذهب الاوغسطيني، الذي ظل مهيمناًعلىٰ الفلسفة الاوروبية عدة قرون. ترك الاكويني ثمانية وتسعين كتاباً، يصل بعضها الى ثلاثة آلاف صحيفة. نشأت حركة عقب وفاته تناوئ فلسفته وتتهمه، الا ان فلسفته التي اصبحت تسمى التوماوية تنامىٰ أنصارها بالتدريج، حتى ان البابا اعلن في سنة ١٣١٨م أن التوماوية منحة الهية وأن الاكويني قديس. وقد وجد الكاثوليك في التوماوية اسلحة فلسفية ينازلون بها الفلسفات الحديثة واللاأدرية[١].

ظهور الاسمية:

انتهت الفلسفة المدرسية في مرحلتها الاخيرة في القرن الرابع عشر الى ما يسمى بالاسمية، وهي تيار فلسفي اخذ في نقد المجردات وادعى أنها ليست إلا أسماء او الفاظ جوفاء، واهتم بالاعتماد علىٰ المشاهدة والتجربة، وقد بلغ النزاع بين الاسميين والواقعيين ذروته في هذه الفترة، وامتازت هذه المرحلة بظهور التصوف. وكان وليم اوف اوكام(١٢٩٥ - ١٣٤٩ م)من ابرز الفلاسفة الذين بشروا بالاسمية، فإنه كان من الفرنسيسكان ولكنه تحرر من فلسفتهم، بل ومن كل فلسفة مدرسية، وباشر نقد الفلسفة والعلم القديم، ودعى للفصل بينها وبين الدين، والفصل بين السلطتين الدينية والمدنية. من هنا عده بعض الباحثين مؤسس الفكر الحديث، فان (جون لوك) ومن تلاه من الحسيين نهلوا من نظريته في المعرفة. عُرِّضَ لملاحقة الكنيسة، ففي سنة١٣٢٤ م استدعاه البابا بمدينة افينيون بفرنسا للتحقيق معه في تهم منافية للدين منسوبة اليه، واستمر التحقيق معه اربع سنوات[٢].

افضت فلسفة الكنيسة المدرسية بالعقل الغربي الى الاسمية التي قادته الى الحسية وانكار كل شيء لا تناله الحواس الخمس، بما في ذلك الله تعالى وكل ما وراء الطبيعة.

لقد عمل آباء الكنيسة علىٰ تأويل الفكر الفلسفي في ضوء المعتقدات الكنسية المحرفة، واقتفى اثرهم اتباع الفلسفة المدرسية، فلم يستسغ العقل آراءهم، ولم تتسق

---

١ - المصدر السابق.

٢ - كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط. ص٤، ٢٣٥ - ٢٥٠.

هذه الآراء مع منطق الفطرة، فضلاً عن انها لم تروِ ظمأ الوجدان، فتحرر العقل من تأويلاتها المبهمة وراح يفتش له عن نسق عَقَدي آخر، لكنه ضل الطريق هذه المرة أيضاً فلم يهتدِ الى سواء السبيل، وراح يتخبط في ظلمات المادة بعيداً عن نور الله تعالى، بعد ان شوهت فلسفة الكنيسة عقيدة التوحيد الفطرية، وأحالتها الى مفاهيم محنطة ممسوخة لا تنطابق مع الفطرة.

٥ ـ عصر النهضة:

يحدد بعض الباحثين عصر النهضة علىٰ اساس انه حقبة من تاريخ أوروبا الغربية تمتد من سنة ١٣٠٠ م الى سنة ١٦٠٠ م تقريباً، ومهما يكن تاريخ هذه الحقبة فانها تمثل حلقة الاتصال بين العصر الوسيط والعصور الحديثة، وهو العصر الذي اضحى بوابة لدخول أوروبا في حياتها الحديثة ومغادرتها نهائياً لتسلط الكنيسة. وكانت النهضة بوصفها حركة فكرية إحيائية قد بدأت في ايطاليا ثم امتدت منها الى شتى انحاء اوروبا، ففي عصر النهضة بدأت حركة مزدوجة تتمثل في العودة الى التراث اليوناني والتحرر من الفلسفة الكنسية المدرسية، عَبْرَ إحياء ذلك التراث وتحقيقه وتفسيره تفسيراً يبتعد به عن النزعة التأويلية لفلسفة العصر الوسيط. وفي الوقت نفسه بدأت في الانفصال عن التراث اليوناني كما تبلور ذلك تدريجياً في موقف مناهض لأرسطو. فانه بسبب اعادة قراءة التراث اليوناني، وازدهار العلوم الطبيعية والرياضيات، والتبشير بفلسفة (فرنسيس بيكون) التي تدعو الى الملاحظة والتجريب، ازدادت الانتقادات الموجهة لفلسفة أَرسطو، فمثلا انتقد لورنزو (١٤٠٧ ـ ١٤٥٧ م) في ايطاليا فلسفة أَرسطو الفاسدة، كذلك انتقد بتريز(١٥٢٩ ـ ١٥٥٧ م) تناقضات أَرسطو مستخلصاً ضرورة الإقلاع عن تدريس مصنفاته، اما كامبانيلا(١٥٦٨ ـ ١٦٣٩ م) فقد أبان عن نزعة افلاطونية وانتقد تصنيف أَرسطو للكائنات. وفي فرنسا انتقد راموس(١٥١٥ ـ ١٥٧٢ م) فلسفة أَرسطو في رسالته المقدمة بعنوان «كل ماقاله أَرسطو وهم» وانتقد منطقه علىٰ وجه الخصوص لما فيه من

تناقضات[١].

فرنسيس بيكون اشد المناهضين لأرسطو:

ولد بيكون في سنة ١٥٦١م في احدى ضواحي لندن وتوفي سنة ١٦٢٦م، وهو الرائد الاول في الفلسفة الاوروبية للمنطق الاستقرائي وواضع الاسس المنطقية للمذهب التجريبي، فان الاكتشافات العلمية كانت تجري عن طريق الصدفة او المحاولة والخطأ، حتى جاء بيكون فوضع اسس منهج البحث العلمي الذي يقود الباحث الى اكتشاف الحقيقة لو ترسم خطواته بدقة.

لقد حاول بيكون التعويل علىٰ الطريقة الاستقرائية ونبذ الطريقة القياسية الموروثة من أرسطو. فقد كان من اكبر المناهضين لأرسطو، حيثُ ابرز نقائض المنطق الصوري، ودعا الى ضرورة الاعتمادعلىٰ التجربة، لانه كانه يرى ان العلم الصحيح هو القائمعلىٰ التجربة والملاحظة[٢]. وكان كتابة «الاورغانون الجديد» او «العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة» الذي بدأ يعمل فيه منذ سنة ١٦٠٨م ثم عدَّل فيه (١٢) مرة، ونشره نشرة نهائية سنة ١٦٢٠م[٣]، من اهم الاعمال التي فتحت الطريق لاصلاح العلوم باعتماد المنهج التجريبي. ومن طريف ما يؤثر عنه ان آخر عبارة خطها قلمه وهوعلىٰ سرير الموت هي: «لقد نجحت التجربة نجاحاً عظيماً».

الكوجيتو الديكارتي والعقلانية الاوروبية:

ولد رينيه ديكارت في فرنسا سنة ١٥٩٦م وتوفي سنة ١٦٥٠ م، يعد رائد الفلسفة العقلانية في العصر الحديث، كان في الوقت نفسه رياضياً ممتازاً اذ ابتكر الهندسة التحليلية. يرى بعض الباحثين ان الكوجيتو الديكارتي«انا افكر فانا اذن موجود» هو

---

١ - سبيلا، محمد. فلسفة النهضة. في:الموسوعة الفلسفية العربية. بيروت:معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨، مج٢: ق٢:ص ١٠٣٥.

٢ - المصدر السابق. ص ١٠٣٥ - ١٠٣٦.

٣ ـ بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م، ج١، ص٣٩٤.

نقطة بداية الوعي الاوروبي والعقلاني الحديثة.

استهدفت فلسفة ديكارت تحقيق ثلاثة أمور:

١ ـ ايجاد علم يقيني فيه من اليقين بقدر ما في العلوم الرياضية، بدلاً من العلم الموروث من الفلسفة المدرسية

٢ ـ تطبيق هذا العلم اليقيني تطبيقاً عملياً يمكّن الناس «من ان يصيروا بمثابة سادة ومالكين للطبيعة».

٣ – تحديد العلاقة بين هذا العلم وبين الموجود الاعلى أي الله، وذلك بايجاد ميتافيزيقا تتكفل بحل المشاكل القائمة بين الدين والعلم.

وتتحقق الغاية الاولى بايجاد منهج علمي دقيق، وهذا ما عرضه ديكارت في كتابه: «مقال في المنهج» و«قواعد لهداية العقل» ويقوم هذا المنهج علىٰ اربع قواعد اهمها هي القاعدة الاولى التي تعبر عن الشك الذي سينعت بالشك الديكارتي و «الكوجيتو الديكارتي» وهو ماعبر عنه ديكارت في التأمل الأول من تأملاته بقوله: «مضت عدة سنوات منذ ان لاحظت ان كثيراً من الاشياء الباطلة، كنت اعتقد ابان شبابي انها صحيحة، ولاحظت ان الشك يعتور كل ما اقمته علىٰ اساس هذه الامور الباطلة، وانه لابد ان تأتي لحظة في حياتي اشعر فيها بان كل شيء يجب أن يقلب رأساً علىٰ عقب تماماً، وان ابدأ من اساس جديد اذا شئت ان اقرر شيئاً راسخاً وباقياً»[1]. ويستمر ديكارت في توكيد هذا الشك فيقول: «اني افترض اذن أن كل الامور التي اشاهدها هي باطلة، وأقنع نفسي بانه لم يوجد شيء مما تمثله لي ذاكرتي المليئة بالأكاذيب، واتصور انه لا يوجد عندي اي حسّ، واعتقد ان الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ليست الا تخيلات من صنع عقلي، فماذا عسىٰ ان يعدّ حقيقياً؟ ربما انه لاشيء في العالم يقيني. لكن من يدريني لعل هناك شيئاً مختلفاً عن تلك الاشياء التي حبستها غير يقينية، شيئاً لا يمكن ابداً الشك فيه؟ الا يوجد اله او قوة اخرى تصنع في عقلي هذه الأفكار... يجب عليّ ان

١ – المصدر السابق. ج ١:ص ٤٩١ – ٤٩٣.

استنتج واتيقن ان هذه القضية:(انا كائن، انا موجود) هي قضية صحيحة بالضرورة في كل مرة انطلق بها او اتصورها في عقلي»[١]

٦ ـ عصر التنوير:

التنوير تيار عقلي ظهر في الفلسفة الاوروبية وبلغت الدعوة اليه ذروتها في القرن الثامن عشر، اما نقطة بدايته فهي موضع خلاف بين مؤرخي الفلسفة، مثلما هو الموقف من تاريخ الافكار الذي يميل الباحثون فيه علىٰ الدوام الى التفتيش عن بدايات ترتد الى عصور تسبق تداول تلك الافكار وشيوعها في الوسط الثقافي. ومهما يكن فالرأي الشائع والمألوف ان القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، وهو عصر من صنع الفلاسفة. وقد تأثر التنوير بمفكرين عظيمين هما: لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤ م) ونيوتن (١٦٣٤ – ١٧٢٧ م) الذين عارضا ديكارت.

بحث لوك في اصل الافكار في كتابه «محاولة في الادراك الانساني» فردها الى معطيات التجربة الحسية، فالنفس في الاصل كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وان التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعاً. اما نيوتن فقد كان لمنهجه العلمي ولمكتشفاته اثر في فلاسفة التنوير، وكان اكتشافه للجاذبية مؤيداً للمذهب الآلي وموطداً للثقة في المنهج الرياضي[٢].

وكان ديدرو(١٧١٣ – ١٧٨٤م) قد اعلن عن رفض الميتافيزيقيا التقليدية وألح علىٰ تبني عقلانية المنهج العلمي وكانت روح التنوير إلحادية بل وشديدة العداء للكنيسة وللسلطة متمثلة بالدولة، وللخرافة والجهل والفقر، وغالى التنويريون في دعوتهم للعودة بالانسان الى الطبيعة حتى كان بعضهم من دعاة البدائية[٣].

ويمكن التعرف علىٰ مجموعة سمات عامة لفلسفة التنوير في كل الاقطار الاوروبية،

---

١ – المصدر السابق. ص٤٩٣.

٢ – وهبة، مراد. التنويرية. في: الموسوعة الفلسفية العربية. مج٢: ق١: ص٣٨٧ – ٤٠٠.

٣ – الحفني، د. عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. ص١٤٢ – ١٤٣.

مثل اعتبار ان للعقل سلطاناً علىٰ كل شيء، وان العقل اساس النقل، وانه مقياس لصحة العقائد، واساس للعلم، ووسيلة للقضاء علىٰ الخرافة والجهل والخوف، واتجاه نحو العالم الحسي، فاصبح العقل والطبيعة اساسين للوحي القديم[1].

٧ - عصر سيادة الفلسفة الألمانية:

تميزت الفلسفة الالمانية عن مثيلاتها في القارة الاوروبية منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر بعد بروز الفيلسوف الالماني عمانوئيل كانت(١٧٢٤ - ١٨٠٤م) الذي اصبح «اعظم فلاسفة العصر الحديث»[2] كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي، والفيلسوف الالماني الآخر فريدريك هيغل(١٧٧٠ - ١٨٣١م) الذي تلونت بدياكتيكه اوسع الفلسفات السياسية في العصر الحديث في فترة لاحقة وهي «المادية الديالكتيكية» التي صاغها كارل ماركس(١٨١٨ - ١٨٨٣م) مؤسس الشيوعية.

لقد اتسمت الفلسفة الالمانية وقتئذ بسمات تميزها عن الفكر الفلسفي في عموم اوروبا، فبينما طغت بين الفلاسفة الانجليز النزعة التجريبية الحسية، تميزت الفلسفة الالمانية بنزعتها العقلية والروحية وبالعودة الى الانا كنقطة ابتداء في البحث الفلسفي. ومنذ ذلك التاريخ اصطبغت التجربة الفلسفية في المانيا بلون خاص نحا بها منحى آخر لا يتطابق مع ما عليه تيار الفلسفة خارج المانيا، وصارت بعض مقولات الفلاسفة الالمان ذات دور تأسيسي لغير واحد من الانساق الفلسفية الراهنة فرنسا وبريطانيا بل وفي الغرب عامة.

عمانوئيل كانت:

ولد في بروسيا الشرقية «ألمانيا الشرقية» وتلقى تعليمه بالمدرسة الثانوية في المدينة، ثم بجامعاتها التي اصبح محاضراً فيها ثم أُستاذاً ثم مديراً لها، وكانت حياته العقلية هي كل حياته. فلقد استمر يُدرِّس الفلسفة ٤٢ سنة، وعاش ٨٠ سنة قضاها كلها

١- حنفي، د. حسن. مقدمة في علم الاستغراب. ص٢٢٢.

٢- بدوي - د. عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. ج٢: ص٢٦٩.

في مدينة واحدة لم يبرحها، وكانت حياته منظمة، وكان اول فيلسوف يقضي حياته مدرساً للفلسفة[١].

ويعد الفيلسوف كانت قمة عصر التنوير بلا منازع، وهو ما تلخصه مقالته التي نشرها سنة ١٧٨٤م بعنوان «جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟» والتي جاء فيها: «التنوير هجرة الانسان عن اللارشد، واللارشد هو عجز الانسان عن الافادة من عقله من غير معونة من الآخرين. كما أن اللارشد سببه الانسان ذاته، هذا إذا لم يكن سببه نقصاً في العقل وانما نقصاً في التصميم والجرأة علىٰ استخدام العقل من غير معونة من الآخرين. كن جريئاً في استخدام عقلك، هذا هو شعار التنوير. .انه يطيب لنا ان يكون الكتاب بديلاً عن عقلي، والكاهن بديلاً عن وعيي، والطبيب مرشداً لما ينبغي تناوله من طعام. وليس ثمة مبرر للتفكير اذا كان في مقدوري شراؤه، فالآخر كفيل بتوفير جهدي.. . ان التنوير ليس بحاجة الى الحرية، وافضل الحريات خلواً من الضرر هي تلك التي تسمح بالاستخدام العام لعقل الانسان في جميع القضايا. وهنا قد أسمع أصواتاً تنادي قائلة: لاتفكر يقول الضابط:لاتفكر بل تدرب! ويقول الممول: لاتفكر بل ادفع. ويقول الكاهن: لا تفكر بل آمن .(ولكن ثمة سيد واحد في العالَم ينادي قائلاً: فكر كما تشاء وفيماتشاء ولكن أطِعْ).

ومعنىٰ ذلك أن الحرية مقيدة. ولكن ماالقيد الذي يعرقل التنوير؟ بل ماالقيد الذي يفيد التنوير؟ جوابي علىٰ النحو الآتي: حرية الاستخدام العام للعقل. وهذه الحرية هي التي تنير البشر. أما الاستخدام الخالص فقد يكون مقيداً، ولكنه لن يكون مانعاً من تقدم التنوير. وأعني بالاستخدام العام للعقل استخدام الأديب لعقله بالنسبة الى القراء جميعاً، وأعني بالاستخدام الخاص استخدام الانسان لعقله في وظيفته المدنية)[٢].

كتب عمانوئيل كانت عدة مؤلفات، من أشهرها: «نقد العقل الخالص أو النظري» (١٧٨١م)، «نقد العقل العملي» (١٧٨٨م)، «نقد الحكم» (١٧٩٠م)، «الدين في حدود العقل الخالص» (١٧٩٣م)، «ميتافيزيقيا الاخلاق» (١٧٩٧م) في جزأين ـ الأول هو:

---

١ – الحفني، د. عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. ص ٣٧٢.

٢ ـ وهبة، مراد. التنويرية. في الموسوعة الفلسفية العربية. مج ٢: ق ١: ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

«المبادئ الميتافيزيقية للحق». والثاني: «المبادئ الميتافيزيقية للفضيلة».

فريدريك هيغل:

ولد هيغل بشتوتغارت في ألمانيا، وكان تلميذاً لشلّنغ مع انه كان يكبره بخمس سنوات. يعد من اعظم الفلاسفة تأثيراً في تاريخ الفلسفة الحديثة، اذ لا يمكن أن تفهم الوجودية، والماركسية، والبراجماتية، والفلسفة التحليلية، والنزعة النقدية، من دون ان نفهم هيغل وتأثيره فيها جميعاً بالسلب والايجاب[١].

كتب عدة مؤلفات اتسم اسلوبه فيها بالتعقيد والابهام وكثرة استخدام المصطلحات، اولها: فينومنولوجيا الذهن(١٨٠٧م) وهو وصف للظواهر الذهنية وآثارها في حياة الانسان، المنطق في ثلاثة مجلدات(١٨١٢ - ١٨١٦م) وهو عرض للمعاني الاساسية الميتافيزيقية والمنطقية، ولذلك صار حجر الزاوية في بناء مذهبه، بينما عالجت كتبه الأخرى اقسام المذهب، «موسوعة العلوم الفلسفية»(١٨١٧م)، «دروس في فلسفة الدين»، «تاريخ الفلسفة»، «فلسفة الجمال»، نُشرت الثلاثة الاخيرة بعد وفاته[٢].

٨ ـ القرن التاسع عشر:

لم يكن وضع الفلسفة الاوروبية في هذا القرن بمنأىً عن تأثير الافكار الفلسفية التي ولدت في أوروبا في القرن الثامن عشر نفياً او اثباتاً. فقد امتدت الفلسفة الكانتية لتسيطر على القرن التاسع عشر، وتطبع التطورات اللاحقة في هذا القرن بمقولاتها الاساسية، وأضحت بمثابة المنبع الذي استقت منه تيارات الفكر الكبرى وقتئذ. ورغم ظهور اتجاه مضاد لاتجاهها في نهاية ذلك القرن، الا انّ بعض المفكرين يستمرون في القرن العشرين في الخضوع لسلطانها.[٣]

---

١ - الحفني، د. عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. ص ٥١١.

٢ - كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الحديثة. القاهرة:دار المعارف، ص٢٧٤.

٣ - أ.م. بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في اوروبا. ترجمة: د. عزت قرني. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢، ص٢٨.

مذاهب القرن التاسع عشر:

الاتجاه الذي اتسم به هذا القرن هو السعي لبناء نظم فلسفية، اي العمل على التأليف والتركيب بين الافكار، فخرجت مذاهب بعض الفلاسفة عبر مزج معطيات فلسفية سالفة. كما تأثرت المذاهب الفلسفية بالعلم مثلما نجد في المذهب المادي والوضعي، ففي ألمانيا تبنى المادية فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢م)، وموليشُط (١٨٢٢ ـ ١٨٩٣م)، وبوخنر (١٨٢٤ - ١٨٩٩م)، وكارل فوجت (١٨١٧ - ١٨٩٥م). اما في فرنسا فقد اسس اوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧م) الفلسفة الوضعية، وتبعه جون استيوارت مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣م) في انجلترا، وارنست لاس (١٨٣٧ ـ ١٨٨٥م) ويودل (١٨٤٨ - ١٩١٤م) في المانيا. وقد رأى هؤلاء جميعاً ان الفلسفة ليست إلّا تجميعاً لنتائج العلم وتأييد المذهب المادي الوضعي تأييداً عظيماً بمذهب تشالرز دارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢م) العالم الانجليزي الذي فسر تطور انواع الكائنات الحية في كتابه «في اصل الانواع بالانتخاب الطبيعي». وصارت فكرة التطور مذهباً شاملاً عاماً، وادت الى ظهور المذهب التطوري الذي دافع عنه توماس هنري هكسلي (١٨٢٥ - ١٨٩٥م)، وهربرت اسبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣م)، بينما نشره في مختلف طبقات القراء الالماني ارنست هيغل (١٨٣٤ - ١٩١٩).

بالاضافة الى ذلك فان القرن التاسع عشر شهد اتجاهاً لاعقلياً في الفلسفة الاوروبية يعارض المذهب العقلي الهيغلي، وممثل هذا الاتجاه الفيلسوف الالماني شوبنهور (١٧٨٨ - ١٨٦٠م) الذي كان يرى ان المطلق ليس العقل بل ارادة عمياء ولاعقلية. والى جانب شوبنهور ظهر الفيلسوف الدانماركي كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥م) ليدفع الى مدى ابعد الهجوم على المذهب العقلي. وفي مرحلة تالية ظهر نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠م) الذي دعى لمراجعة كل القيم ونادى بعبادة الرجل العظيم[1].

---

١ - المصدر السابق. ص ٣٠ - ٣٤.

٩ ـ القرن العشرين:

اتسم النصف الاول من هذا القرن بغزارة الانتاج الفلسفي، ففي ايطاليا وحدها كـان عدد المجلات الفلسفية المتخصصة لا يقل عن الثلاثين في عام١٩٤٦ م، كما ان قائمة غير كاملة للكتب الفلسفية، اصدرها المعهد الدولي للفلسفة اشتملت علىٰ اكثر من سبعة عشر ألفاً من المنشورات في نصف العام الاول من ١٩٣٨ م. ويمارس الفلاسفة الغربيون في القرن العشرين طرائق التحليل أكثر من أية طريقة أخرىٰ، مـخالفين بـذلك اتـجاه الفلاسفة في القرن التاسع عشر الذي كان يعلو فيه التركيب والمزج علىٰ التحليل. وقد تميزت هذه الحقبة بكثافة الاتصالات بين الفـلاسفة مـن شـتى الاتـجاهات، وتـعدد المؤتمرات الفلسفية الدولية واللقاءات ذات الموضوعات المتخصصة التي تتناول مذهباً بعينه او موضوعاً خاصاً. كذلك أسست مجلات للـمذاهب، فـمثلاً ظـهرت للـتوماوية وحدها حوالي عشرين مجلة متخصصة. من هنا يمكن القول ان هذه الفترة من اخصب فترات الانتاج الفلسفي في الغرب، وان عدداً كبيراً من فلاسفة القرن العشرين سوف يترك آثاراً دائمة في تاريخ الفكر الفلسفي[١] ومنذ بداية هذا القرن تبلورت بالتدريج بـعض الاتجاهات والمناهج والمدارس التي سادت التفكير الفلسفي في الغرب، وتحول بعضها الى تيار واسع نفذ الى كافة مناشط الحياة الثقافية هناك، بل تجاوز حدود أوروبا متوغلاً في شعوب أخرىٰ.

وفيما يلي اشارات سريعة الى ابرز تلك المناهج والمدارس والاتجاهات:

أ - المنطق الرياضي:

اهملت الفلسفة الاوروبية الحديثة المنطق الصوري حتى توارى في زوايا النسيان، فلم يكن بين الفلاسفة في أوروبا الحديثة إلاّ واحداً هو ليبنتز كان منطقياً مـرموقاً، امـا الآخرون فكانوا يجهلون اسس المنطق الصوري. وفي عام ١٨٤٧م ظـهر كـتابان فـي

١ - المصدر السابق، ص ٧٢ - ٧٦.

المنطق الرياضي الجديد، كل منهما مستقل عن الآخر، هما أول مانشر في ذلك، الاول للرياضي الانجليزي مورجان(١٨٠٦ - ١٨٧٨م)، والثاني لمواطنه الرياضي جورج بول(١٨١٥ - ١٨٦٤م). واستمر في الاتجاه نفسه ارنست شرودر(١٨٤١ - ١٩٠٢م)، وبيانو(١٨٥٨ ـ ١٩٣٢م)، وفريجه (١٨٤٨ - ١٩٢٥م) الذي كان منطقياً مرموقاً. بيد ان هذا المنطق ظل مجهولاً عند معظم الفلاسفة، ولم تتجه الفلسفة الانجليزية للاهتمام به إلاّ بعد نشر برتراند رسل لكتابه «اسس الرياضيات» في عام ١٩٠٣م، وذلك إثر مقابلته مع الرياضي بيانو عام ١٩٠٠م. وفي ١٩١٠ - ١٩١٣م ظهر الكتاب الضخم«مبادئ الرياضيات» الذي اشترك في تأليفه رسل مع وايتهد، وهو المؤلف الذي اسرع من خطى تطور المنطق الرياضي. وقد أثر المنطق الرياضي تأثيراً مزدوجاً على الفلسفة، فمن ناحية ظهر انه اداة دقيقة في تحليل المفاهيم والبراهين، وانه اداة يمكن تطبيقها علىٰ ميادين أخرى غير الرياضيات. ومن ناحية أخرى أدى المنطق الرياضي الى إلقاء الضوء على مشكلات عتيقة، مثل مشكلة الثالث المرفوع وغيرها[1].

ب - الظاهراتية (الفنومنولوجيا):

يقوم المنهج الفنومنولوجي في أساسه علىٰ تحليل جوهر المعطى أو الظاهرة. وهو يمثل الاتجاه الثاني بعد المنطق الرياضي الذي ظهر في الفكر الاوروبي وساهم في قطع الجسور مع اتجاهات القرن التاسع. والاختلاف الرئيس بين هذا المنهج والمنطق الرياضي يتمثل في ان المنهج الفنومنولوجي لا يستخدم الاستنباط علىٰ الاطلاق، ولا يهتم إلاّ قليلاً باللغة، ولايقوم بتحليل الوقائع التجريبية بل بتحليل الماهيات[2]. ومؤسس هذا المنهج هو ادموند هوسرل(١٨٥٩ - ١٩٣٨م) الذي كان قد درس الرياضيات والفلسفة في لايبتزيج وبرلين وفينا قبل ان يصبح فيلسوفاً يطبع عصره بطابعه المنهجي الخاص. ولا يخلو فكر هوسرل من اللبس أحياناً والغموض أحياناً أخرىٰ، لذلك

---

١ - المصدر السابق. ص٤٤ - ٤٥.

٢ - المصدر السابق. ص٤٦ - ٤٧.

قد لا يكون ممكناً تقديم عرضٍ موجزٍ يفصح عن تمام أبعاده[١].

ج - الوضعية المنطقية:

اسم أطلقه بلومبرج وفايجل عام ١٩٣١م على الأفكار الفلسفية الصادرة عن الجماعة التي أطلقت على نفسها جماعة فينا. وقد نشأت هذه الجماعة في أوائل العشرينات من القرن العشرين حلقةً للمناقشة غير رسمية بجامعة فينا، يتزعمها موريس شليك(١٨٨٢ - ١٩٣٦م) أستاذ كرسي العلوم الاستقرائية في هذه الجامعة[٢]. ومن أعضاء هذه الجماعة البارزين رودلف كارناب(١٨٩١ - ١٩٧٠م)، وفردريك فايزمان، وكلاهما تعلم تعليماً رياضياً في بداية الامر، وكارل بوبر(١٩٠٢ - ١٩٩١م).وانخرط في هذه الجماعة مجموعة من العلماء توزعت اهتماماتهم العلمية في عدة تخصصات، فمثلاً كان (هانزهان) و(كارل مينجر) و(كورت جودل) من علماء الرياضيات، بينما كان (أوتونيورات) عالم اجتماع، و(فكتور كرافت) مؤرخاً، و(فليكس كوفمان) رجل قانون، و(فيليب فرانك) استاذ فيزياء بجامعة براغ. اما سبب اجتماع هذه الجماعة في حلقة معرفية مشتركة فيعود الى توحدها في هم مشترك بينها، يتمثل في الاهتمام بالمنهج كمدخل أساسي، والسعي لتأسيس الفلسفة العلمية أو التنظير للفلسفة علمياً من خلال ممارسة التحليل المنطقي، فضلاً عن السعي لتوحيد العلوم جميعاً. والتأثير المباشر على فلسفة جماعة فينا جاء من كتابات هيوم، ومل، وارنست ماخ وغيرهم، لكن التأثير الاكبر والاخطر جاء مباشرة من رسالة فتجنشتين(١٨٨٩ - ١٩٥١م) «رسالة منطقية فلسفية» التي صدرت بالالمانية عام ١٩٢١م وترجمت الى الانكليزية عام ١٩٢٢م. وفي عام ١٩٢٩م أصدرت جماعة فينا مؤلفاً بعنوان « حلقة فينا تصورها العلمي للعالم» أعلنت فيه عن أهدافها ومنهجها. وبعد ذلك بعام ابتاعت الجماعة صحيفة «حوليات الفلسفة» وأطلقت عليها اسماً جديداً هو مجلة «المعرفة» التي اشرف على تحريرها (كارناب)

---

١ - خوري، انطوان. الظاهراتية .في : الموسوعة الفلسفية العربية. مج ٢:ق ٢:ص ٨٣٩.

٢ - الموسوعة الفلسفية المختصرة. نقلها عن الانجليزية : فؤاد كامل، وجلال العشري، وعبد الرشيد صادق .بيروت : دار القلم، ص ٥٣٧.

و(رايشنباخ)، واخذت تنشر ابحاث الوضعية المنطقية. وبعد اشتهار الوضعية المنطقية عالمياً انفرط عقد جماعة فينا، ففي عام ١٩٣٠م صار كارناب استاذاً بجامعة براغ، ورحل هربرت فايجل الى الولايات المتحدة، ومات هانزهان عام ١٩٣٤، وقُتِل شليك علىٰ يد أحد تلامذته عام ١٩٣٦م. ثم حضرت السلطات النازية نشاط الجماعة عام ١٩٣٨م فتوزع بقية اعضائها بين أوروبا الغربية والولايات المتحدة وأضحى كل عضو منهم يعمل بمفرده[١]. تنبغي الاشارة الى ان الفلاسفة المهمين في الوضعية المنطقية كلهم من الألمان، لكن بعد ان ذاعت دعوتها تجاوب معها بعض الفلاسفة في أوروبا والولايات المتحدة، خاصة في بريطانيا فقد تبنى أفكارها (ألفريد جويز آير) الذي اشتهر من السادسة والعشرين بوصفه كتاب (اللغة والصدق والمنطق) في عام ١٩٢٦م، الذي كان من أكثر الكتب رواجاً بين الناطقين بالانكليزية وأشدها تأثيراً في الفكر الفلسفي في بريطانيا، سار فيه علىٰ خطى رسل وفتجنشتاين وجماعة فينا، ولكنه خرج علىٰ الشكل العام للوضعية المنطقية وأدخل عليه بعض عناصر التراث التجريبي البريطاني عن طريق باركلي وهيوم[٢].

د - الوجودية:

تطلق الوجودية علىٰ اتجاهات فلسفية متعددة تتفق علىٰ أن الانسان هو الكائن الوحيد الذي يسبق وجودُه ماهيَّته، وان الانسان لا يمكن فهمه الا في المواقف التي يختارها لنفسه. وتندرج في الوجودية اتجاهات يقول بعضها بوجودية مسيحية يمثلها كل من سورين كيركغارد(١٨١٣ - ١٨٥٥م)، وغبر ييل مارسيل(١٨٨٩ - ١٩٧٣م)، ووجودية ملحدة يمثلها كل من مارتين هيدغر(١٨٨٩ - ١٩٧٦م)، وجان بول سارتر(١٩٠٥ - ١٩٨٠م)، أو وجودية فردانية نجدها عند كيركغارد وسارتر، ووجودية منطبعة بالماركسية كما عند هنري لوفيفر. وقيل بوجودية لاتنطوي تحت هذه التصفيات

---

١ - محمد، ماهر عبدالقادر. الوضعية المنطقية.في: الموسوعة الفلسفية العربية. مج ٢:ق ٢: ص ١٥٥٥ - ١٥٥٦.

٢ - الحفني، د. عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. ص ٧٩ - ٨٠.

كوجودية كارل ياسبرز(١٨٨٣ – ١٩٦٩م)، وموريس مرلوبونتي(١٩٠٨ – ١٩٦١)[١].

لقد كان للوجودية تأثير واسع على الثقافة والأدب والفنون، مثلما نلاحظ في روايات ومسرحيات سارتر، وألبير كامو، وسيمون دي بوفوار، وجان جينيه وغيرهم، وامتد تأثيرها على مظاهر الحياة الاجتماعية لاسيما لدى الشباب.

هـ - مدرسة فرانكفورت:

نشأت هذه المدرسة في جامعة فرنكفورت حول معهد البحث الاجتماعي الذي تأسس عام ١٩٢٣ م، وكان مؤسسوها أربعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع وهم: ماكس هوركهايمر (١٨٥٩ – ١٩٧٣م) مؤسس معهد البحث الاجتماعي ومديره لمدة طويلة، وأدورنو(١٩٠٣ – ١٩٦٩م) الذي عمل أستاذاً في جامعة فرانكفورت، وماركوز (١٨٩٨ – ١٩٧٩م) الذي درس الفلسفة في برلين وفريبورج وحاضر في جامعات كولومبيا وهارفارد، وكان أستاذاً للفلسفة والسياسة في جامعة براندايز، ثم اصبح استاذاً للفلسفة في جامعة كاليفورنيا بسان دييجو، وهابرماس (١٩٢٩م) الذي كان استاذاً للفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة فرنكفورت ثم أصبح مديراً لمعهد ماكس بلانك في شتارنبرج.

أسس المعهد «مجلة البحث الاجتماعي» لنشر أبحاث هذا الفريق، فكانت الأبحاث تحقيقاً لمشروع مشترك وهو تأسيس النظرية النقدية للعلوم الاجتماعية في صيغة برنامج مشترك، وهو يعادل في الفكر المعاصر المذهب في الفلسفة الحديثة. كانت هذه المدرسة تعمل كفريق مشترك، اذ يأخذ هوركهايمر الموقف، ويقوم زملاؤه بالبحث: (بولوك) في الاقتصاد السياسي، و(فروم) في التحليل النفسي، و(لوفنتال) في النقد الأدبي، و(ماركوز) في الفلسفة، و(أدورنو) في الموسيقى خاصة وفي النقد الادبي والتحليل النفسي وعلم الاجتماع عامة. أجرت مدرسة فرنكفورت مراجعة شاملة للوعي الاوروبي تكويناً وبنية، وأعادت النظر في أهم مذاهب الفلسفة الغربية وتياراتها، وقد بيّنَ هوركهايمر وأدورنو حدود التنوير بأنه اعلى ما وصل اليه الوعي الأوروبي، وأعلنا

١ – الهنا، غانم. الوجودية. في الموسوعة الفلسفية العربية. مج٢:ق ٢: ص ١٥٠٤.

نهايته[1].

و - البنيوية:

بلغت البنيوية أو «البنائية» ذروة ذيوعها كاتجاه فكري فلسفي في الستينات من القرن العشرين، وبات مألوفاً بين المثقفين أن يُنظَر اليها كمذهب فلسفي يتسم بالشمول ويهدف الى تقديم تفسير موحد لعدد واسع من قضايا الفكر والمعرفة، فقد امتدت الى ميادين متنوعة انبسطت علىٰ عدة مجالات، ففي مجال اللغويات نجد (جاكوبسون) و(شومسكي)، وفي التحليل النفسي نجد (لاكان)، وفي النقد الادبي (رولان بارت) الذي فتح عهداً جديداً في تفسير النصوص علىٰ أساس بنائي، وفي الفلسفة كان (مشال فوكو) يبهر الجماهير بآرائه في كتابه« الكلمات والأشياء»، اما (التوسير) فقد كان يقرأ التراث الماركسي «رأس المال» قراءة بنائية جديدة، وكان عالم الانتربولوجيا (كلود ليفي شتراوس) يواصل جهوده الحثيثة في قراءة القرابة والأسطورة في المجتمعات التقليدية، هذه الجهود التي حققت مكانة بارزة للبنيوية بين المذاهب الفلسفية في النصف الثاني من القرن العشرين[2].

وتعود الافكار الأساسية لهذا المذهب الى مؤسسها الاول السويسري فردينا نددي سوسير (١٨٥٧ - ١٩١٣م) الذي عمل تحديد موضوع علم اللغة، وان كان بعضٌ يذهب الى ان مفهوم البنية وجد قبل سوسير في أعمال جان جاك روسو، وعمانوئيل كانت، وماركس، وفرويد، وغيرهم، بيد انه لم يصبح أداةً للتحليل وقاعدة لمنهج نظري معين إلا بعد عام ١٩٢٨م. وأبرز ما تمتاز به البنيوية فلسفياً هو محاربتها للنزعة التجريبية من جهة، وللنزعة التاريخية من جهة أخرىٰ فهي تذهب الى أن العقل ينمو نمواً عضوياً بحيث تظل فيه صور هي أشبة بالنواة الثابتة، وان كنا نزيدها علىٰ الدوام توسيعاً وتعميقاً. وبذلك تعتقد انها انتقلت بدراسة الانسان الى مرحلة العلم المنضبط، واوقفت النزعة التاريخية

---

١ - حنفي، د. حسن. مقدمة في علم الاستغراب. ص٣٩٤ - ٣٩٩.

٢ - زكريا، د. فؤاد. آفاق الفلسفة. القاهرة: مكتبة مصر، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

الطاغية التي ترجع الى القرن الثامن عشر وطغت في القرن التاسع عشر وكانت لها امتدادات قوية في القرن العشرين، تلك النزعة التي تؤكد على وجود اتصال واستمرار تاريخي بين الظواهر. فالحاضر كامن في الماضي، والمستقبل كامن في الحاضر فجاءت البنيوية بتصور آخر لا يقوم على أساس ان التقدم يعني تراكماً تدريجياً لمكتسبات يضاف الجديد منها الى القديم اضافة خارجية، وانما يقوم على اساس ان الأفكار الجديدة هي مجرد توسيع لأفكار سبق ظهورها من قبل، فالعقل الانساني لا يسير بطريقة جيولوجية، أي انه لا يضيف طبقة من المعرفة فوق طبقة أخرى، وانما يسير بطريقة عضوية، يعيد فيها تَمثُّل القديم بطريقة أصعب وأعقد، ويحتفظ فيها ببنائه القديم، وان كان يدرك خلال تطوره أن ذلك البناء الذي كان يعد صحيحاً صحة مطلقة في وقت مضى لا يمثل الا جانباً من الحقيقة، هو ذلك الجانب الذي كان عقلنا يستطيع بلوغه في ذلك الوقت. وبذلك يمكن القول ان طريق التقدم في نظر البنيويه يتمثل في ان كل تقدم يظل محتفظاً بالنواة المركزية، وان طريق المستقبل يمر بالماضي، وان طريق الوصول الى الغد يتم من خلال مراجعة ماكان تم بالامس. فالبذور القديمة موجودة دائماً، وكل مايفعله الانسان انه ينميها دائماً[1].

ز – مابعد البنيوية:

منذ بداية السبعينات في القرن العشرين ظهرت محاولات في أوروبا لبناء فلسفة جديدة تملأ الفراغ الفلسفي في الثلث الأخير من هذا القرن بعد تراجع البنيويه وتزايد الأعمال النقدية لمقولاتها، فولدت الفلسفة التفكيكية كأقوى اتجاه فلسفي معاصر من بين عدة اتجاهات بعد هذه الفترة، فأصبحت هي السائدة في فرنسا وانتشرت بعد ذلك في الولايات المتحدة واليابان. ورائد هذه الفلسفة الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا(١٩٣٠) الذي بدأ بالظاهريات ثم ثنى بهيدغر، ثم تميز بعد ذلك بتحليلاته اللغوية الفلسفية الخاصة وأسس «الكلية الفلسفية» لممارسة الفلسفة التفكيكية كفريق.

---

١ – المصدر السابق. ص ٢٧٨ – ٣٠٠.

وكان الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز مات منتحراً سنة ١٩٩٦م الذي جمع بين النقد الادبي والفلسفة من أشهر الممثلين لهذه المدرسة.

وتمثل التفكيكية آخر صرخة للوعي الاوروبي فهي ليست الحداثة بل ما بعد الحداثة، وليست البنيوية بل مابعد البنيوية ويقوم منهجها على تحليل وتفكيك بنية العلوم الانسانية، فقد بدأت انطلاقة دريدا عام ١٩٦٧م عندما أصدر كتاباً بفرنسا نقض فيه الفكر الغربي منذ افلاطون في العصر اليوناني الى هيدغر وشتراوس في هذا العصر، وحاول تشريح أعمال الفلاسفة كيما ينقضها من داخلها فصار كل فيلسوف ينقض مقولاته بأفكاره من خلال تفكيك أعماله وقراءتها قراءة ما يحجبه الخطاب ويخفيه. وعلى هذا يهتم دريدا بالبحث عن ألفاظ التفكيك في الخطاب وليس ألفاظ الربط، فهو يؤسس منطق الاختلاف وليس منطق الهوية، فالأجزاء لها الاولوية علىٰ الكل، والهدم قبل البناء. وبالتالي تبدو فلسفته وكأنها مراجعة حساب الوعي الأوروبي لنفسه، ويذكر دريدا مصطلح «نهاية الزمان» ويكثر الاشارة للغرب، وكأن الغرب قد وصل الىٰ نهايته دون مخلص جديد فالفلسفة التفكيكية مراجعة الوعي الاوروبي لذاته، مفككاً نفسه بنفسه، ومنتهياً الى الدم، و«دق أجراس الموت»، كما جاء في كتاب دريدا[1].

---

١ - حنفي، د. حسن. مقدمة في علم الاستغراب. ص٤٢٩ - ٤٣٤.

وظيفة الفلسفة

قبل الخوض في بيان الفلسفة، نشير الى بعض المسائل التي تضيء الموقف أزاء الدور الذي تنهض به الفلسفة في الحياة العقلية للانسان.

التباس مفهوم الفلسفة:

أُشيعت حول كلمة «الفلسفة» مداليل متنوعة أفضت الى تُهم عديدة، فقد أضحت هذه الكلمة ملتبسة بمعاني سلبية وأفكار مثيرة منفردة، تتوثب أذهان عامة الناس حين سماعها، فيتبادر منها: انها شيء معقد، ومبهم، وغامض، وربما لانفع فيه، وهرطقة، وضياع للوقت والعمر، واستنزاف للجهود، واهدار للعقل، فيما لاطائل منه. حتى خُيِّل لبعضٍ ان كثرة قراءة الفلسفة ودراستها ربما تقود الى الهستيريا والجنون -كما تقول خرافات العجائز-.

تاريخ الاختلاف حول الفلسفة:

يرتد الاختلاف حول قيمة الفلسفة، والوظيفة العقلية التي يمكن أن تؤديها وجدوىٰ الاستمرار بدراستها وقراءة مدوناتها الى فترة مبكرة في تاريخ البشرية، فمنذ ظهور الحضارة، وبدايات تدوين الفكر الفلسفي، ذهب الناس مذاهب شتى، وتقاطعت آراؤهم حيال الفلسفة، فبينما حرص بعضهم على دراسة الفلسفة، وتبنى الدفاع عن الفلاسفة، عمد آخرون الى رفضها وتسفيه مَنْ يتعاطىٰ دراستها.

وكان السجال متواصلاً في هذا المضمار وطالما تفاقم واشتد بمرور الزمان، خصوصاً في الفترات التي تزدهر فيها الحياة العقلية، ويتصاعد الأفق الفكري للمجتمع، في مثل هذه الظروف يتسع الكلام حول الفلسفة، وينفذ الى دوائر غير معنية بالفكر، فاذا هبط الحوار الى مثل هذه الدوائر، عادةً ما تشيع أخطاء كثيرة في تفسير الفلسفة وفهم مقولات

الفلاسفة، حين يسعىٰ كل شخص لتقويل الفلاسفة مالم يتفوهوا به أو يقوم باجتزاء بعض مقولاتهم، واقتطاعها من نسق المنظومة الفلسفية واسقاط تفسير خاص عليها يتنافىٰ مع ماتقوله تلك المنظومات، فتتعرض آراء الفلاسفة الى عمليات تأويل، يجري فيه مسخ وتشويه مقرف لها، وتُفرغ من تمام ما تكتنزه من دلالات ومفاهيم عميقة، وتُفضي منظومات الفلاسفة الى مجموعات عبارات هزيلة ساذجة.

القضايا الكبرى في الفكر قضايا فلسفية:

ان الاطلاع علىٰ التراث الفكري للحضارات السالفة، والذي وصلنا عبر الالواح الطينية وغيرها، يكشف لنا عن أن أعظم المشكلات المعرفية في تاريخ الفكر تعود الى قضايا فلسفية، مثلما نجد في قضية الالوهية، والمبدأ والمصير، وما يتوالد منها من رؤىً ومعتقدات ومقدسات وطقوس، ظلت تلازم الانسان في مختلف مراحل وأشكال حياته، مضافاً الى أنها ليست من الاهتمامات الفكرية الخاصة بالفلاسفة أو رجال الدين، بل هي من المشاغل العقلية للبشرية بأسرها، فان كل انسان لابد ان تتشكل في ذهنه رؤية كونية - وان كانت ساذجة - عن الكون والانسان والحياة، مبدؤها ومآلها، ويحاول عقله دائماً تعميق هذه الرؤية عبر الاستعانة بتحصيل البراهين عليها، كما يسعى الى تجسيدها في أنماط سلوكه وعلاقاته بما حوله. فان سلوك الانسان يتكيف في اطار ما تحدده رؤيته الكونية، بما تنطوي عليه من تقرير طبيعة علاقته بالمبدإ الأول، وموقعه في الكون، والهدف من خلقه، ومصيره.

قوانين العلوم الطبيعية تنبثق من قوانين فلسفية:

ولدت القوانين العلمية جميعاً في فضاء الاسس والمقولات التي كشف عنها وصاغها العقل الفلسفي، وهذه حقيقة لا يستطيع انكارها أشد خصوم الفلسفة، فان مانادى به التجريبيون من استغناء العلوم الطبيعية عن الفلسفة، واعتماد العلوم على التجربة فقط، لايمكن قبوله لان (العلوم الطبيعية التي يريد التجريبيون اقامتها علىٰ اساس التجربة

الخالصة، هي بنفسها تحتاج الى اصول عقلية اولية سابقة على التجارب، ذلك ان التجربة انما يقوم العالم بها في مختبره على جزئيات موضوعية محدودة، فيضع نظرية لتفسير الظواهر التي كشفتها التجربة في المختبر، وتعليلها بسبب واحد مشترك، كالنظرية القائلة بان سبب الحرارة هو الحركة، استناداً الى عدة تجارب فسرت بذلك، ومن حقنا على العالِم الطبيعي ان نسأله عن كيفية اعطائه للنظرية بصفة قانون كلي ينطبق على جميع الظروف المماثلة لظروف التجربة، مع أن التجربة لم تقع إلّا على عدة اشياء خاصة، أفليس هذا التعميم يستند على قاعدة، وهي ان الظروف المتماثلة والاشياء المتشابهة في النوع والحقيقة يجب ان تشترك في القوانين والنواميس؟. وهنا نتساءل مرة اخرى عن هذه القاعدة، كيف توصل اليها العقل ؟. ولايمكن للتجريبيين هنا ان يزعموا انها قاعدة تجريبية، بل يجب ان تكون من المعارف العقلية السابقة على التجربة، لانها لوكانت مستندة الى تجربة، فهذه التجربة التي ترتكز عليها القاعدة، هي ايضاً لا تتناول بدورها الا موارد خاصة، فكيف ركزت على اساسها قاعدة عامة؟ فبناء قاعدة عامة وقانون كلي في ضوء تجربة واحدة أو عدة تجارب لايمكن ان يتم الا بعد التسليم بمعارف عقلية سابقة. وبهذا يتضح ان جميع النظريات التجريبية في العلوم الطبيعية ترتكز على عدة معارف عقلية لا تخضع للتجربة، بل يؤمن بها العقل ايماناً مباشراً، وهي:

أولاً: مبدأ العلية، بمعنى امتناع الصدفة، ذلك ان الصدفة لوكانت جائزة لما أمكن للعالم الطبيعي ان يصل الى تعليل مشترك للظواهر المتعددة التي ظهرت في تجاربه.

ثانياً: مبدأ الانسجام بين العلة والمعلول، الذي يقرر ان الامور المتماثلة في الحقيقة لا بد أن تكون مستندة الى علة مشتركة.

ثالثاً: مبدأ عدم التناقض، الحاكم باستحالة صدق النفي والإثبات معاً[١].

على ان الفلسفة كما كانت بالامس علم العلوم، فانها اليوم مصدر الهام البحث العلمي في حقل الطبيعة ذلك ان القوانين العقلية التي يتكفل بها البحث الفلسفي لا يمكن ان

---

١ – الصدر، السيد الشهيد محمد باقر. فلسفتنا. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٠، ص ٨٢ – ٨٣.

تستغني عنها أية محاولة للبحث العلمي، فهي تؤمن للباحث الادوات المعرفية اللازمة في بحثه، وبعبارة اخرى انها تمثل الاطار المرجعي النظري، الذي لاتنتظم أية عملية للتفكير والبحث بدونه.

الفلسفة حاجة عقلية:

اقترن ظهور التفلسف بوجود الكائن العاقل علىٰ الارض، ذلك ان العاقل بطبيعته يندهش باستمرار اذا ماأثاره شيء او موقف او مشكلة، وكل مافي العالم يدعوه للدهشة، فيثير استفهامات وأسئلة متنوعة، تتناسل عنها دائماً استفهامات أخرى، وتثوى وراءها مجهولات شتى، لاتجد الاجابات القاطعة عليها أبداً حالما توجد. غير ان العقل يتفاعل فيفتش عن مفاهيم، ويسعى لاستكشاف رؤى، توافي تلك الأسئلة باجابات تُخرِج الانسان من دائرة المجهول، وتنير له شيئاً مما يحيط به، وتتيح له الاقتراب نحو الحقيقة، وتفضي به في نهاية المطاف الى ابصار الحقيقة كما هي. فيستلهم عقله وعياً بالوجود، والمبدأ، والمصير، ومركز الانسان في الكون، وليست الفلسفة إلّا وعي العقل بهذه القضايا الكبرى، وافصاحه عن أسرار الوجود العظمى، وتشخيصه لموقع الانسان، وبهذا الوعي ينجو الانسان من حالة الاغتراب في هذا العالم، لان شعوره بانه جزء من عالم الموجودات، وهي بمجموعها متماثلة بالوجود، ينتشله من حالة الاغتراب.

مَنْ هو الفيلسوف:

وعي الواقع، واستكناه أسراره، والتأمل في نسق القوانين الناظمة له، نحو من التفلسف، لكن ليس كل ألوان الوعي والادراك فلسفة، ذلك ان الفيلسوف هو مَن يؤصِّل مقولات، ويبدع نظريات، ويُعنى بصياغة منهج تنتظم في إطاره عملية التفكير، كيما يوجِّه العقل لسبر أغوار الواقع، والتعرف علىٰ حدود العالم وآفاقه، واستجلاء حقيقة الوجود علىٰ ما هو عليه، أو بما هو موجود - بحسب تعبير الحكماء -.

في هذا الضوء يصبح الفيلسوف أعظم مكتشف يعمل علىٰ رصد الوجود، وتحديد

مدياته الواقعية، ونفي جميع ما يغلِّف الحقيقة من أوهام زائفة. وبذلك لا تغدو الفلسفة الا عبارة عن الوعي الايجابي بالعالَم، هذا الوعي الذي يحكي تمام الابعاد الواقعية للعالم، وبتعبير الحكماء (صيرورة الانسان عالَماً عقلياً، مضاهياً للعالم العيني)[١]، وتحريره مما يكتسي عقله من مفاهيم كاذبة.

الفلسفة مظهر الرقي الحضاري:

ان لحظة ولادة الفلسفة في تاريخ الوعي البشري، هي لحظة تألق وتسامي العقل، باعتبارها تجسيداً مكثفاً ومعمقاً للوعي الكوني، مضافاً الى انها تؤرخ لاخصب منجز معرفي في التاريخ. من هنا يمكن القول بأن المعيار والمظهر الذي يتجلى به الرقي الحضاري في حياة أية أمة من الامم هو ازدهار التفكير الفلسفي لديها، وبوسعنا ان ندلل علىٰ ذلك عبر استقراء سريع لمسار الحضارة الانسانية، فقد تميزت الحضارة اليونانية علىٰ سواها من الحضارات المتاخمة لها، حتى صارت من ابرز الحضارات التيعاشت قبل الميلاد، وعُرِف عن هذه الحضارة تعاطي رجال الفكر فيها للفلسفة بشكل واسع، بحيث كان الموروث الفلسفي هو الميراث الاعظم الذي خلفته، وهو أخصب ميراث فلسفي مدون يصلنا من عصور ماقبل الميلاد. ومن المعروف ان معطيات الحضارة اليونانية منوطة بالانجاز الفلسفي للفلاسفة اليونان.

كذلك خلَّفت الحضارة الإسلامية ميراثاً فلسفياً هائلاً، وكانت لحظات ازدهار التفكير الفلسفي، هي لحظات صعود هذه الحضارة، ذلك ان سيادة المنحىٰ العقلي وتألق العقلانية، واكبه دوماً تطور واسع شمل حقول الحياة الإسلامية بأسرها، مثلما نرى ذلك في القرن الرابع الهجري.

---

١ – السبزواري، ملا هادي. شرح غرر الفرائد (شرح المنظومة). باهتمام: مهدي محقق، وتوشي هيكو ايزوتسو. طهران: ١٩٨٢م، ص ٣٨.

الفلسفة تؤسس للنهضة:

في الحضارة الاوروبية الحديثة تبدو هذه المسألة بصورة جلية، فقد مهّدَ لدخول أوروبا عصر النهضة قبل حوالي خمسة قرون، ولادة تيار فلسفي عميق، تبادلَ الادوار فيه فلاسفة بارزون، من امثال فرنسيس بيكون(١٥٦١ - ١٦٢٦م)، ورينيه ديكارت (١٥٩٥ - ١٦٥٠م). وعلى هذا لم نجد أحداً ممن أرخوا لأوروبا عصر النهضة، يغفل الدور العظيم الذي اضطلع به هؤلاء الفلاسفة، في إرساء الاسس المعرفية الضرورية لولوج العقل الأوروبي عصر الاكتشافات والاختراعات، ومن ثم حدوث الثورة الصناعية. لقد ظل العقل الغربي حبيس مجموعة مفاهيم ومقولات خاطئة، أعاقت وعيه وعطلت وظيفته قروناً عديدة، حتىٰ اذا جاء هؤلاء الفلاسفة حطموا تلك المفاهيم واطلقوا العقل من أغلاله، فأعادوا للتفكير الفلسفي مهمته في ترشيد حركة الوعي، من خلال المنهج الجديد الذي بشروا به، ويعود لهذا المنهج الذي أثمرته الجهود الفلسفية لفلاسفة عصر النهضة، الأثر الاساسي في زحزحة المفاهيم القدرية التعطيلية التي فرضتها الكنيسة علىٰ العقل الغربي، وظلت تعيق هذا العقل مايناهز ألف سنة. واستطاع الانسان الاوروبي بفضل الاستعانة بالمنهج الجديد ان يحقق فتوحاته العلمية المهمة في الطبيعة، وأن يؤسس نهضته التقنية التي اعتمد عليها في بسط نفوذه علىٰ المعمورة. علىٰ ان كل ذلك ما كان يحدث لو لم يُمهِّد له الوعي الفلسفي، ويسود الحياة الفكرية تيار يشيد بدور العقل، ويتخذ التفكير الفلسفي صنعة له. وهذا ما أفصح عنه ديكارت بقوله: (ان الفلسفة وحدها هي التي تميزنا من الاقوام المتوحشين والهمجيين، وانما تقاس حضارة الامة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فان أجلَّ نعمة ينعم الله بها علىٰ بلد من البلاد، هي ان يمنحه فلاسفة حقيقيين)[١].

تأسيساً علىٰ ماسبق يمكن القول ان نمو عدد الفلاسفة في حياة أية أمة، وشيوع

---

١ - ديكارت. مبادئ الفلسفة. ترجمة: عثمان أمين. القاهرة: ١٩٦٠م، ص ٤٨.

التفكير الفلسفي، علامة نهوض الامة، ذلك ان النهضة دائماً تتأسس علىٰ وعي فلسفي مستنير، لان تغيير العالَم انما يجري عبر تغيير وعي الناس، وتحول أفكارهم ومفاهيمهم، وهذا ما تتكفل به الفلسفة.

الوظيفة التحليلية النقدية للفلسفة:

تتولى الفلسفة الكشف، والتحليل، والتفسير، فهي تحكي لنا عما هو كائن، فيما تنفي ماسواه، مما يثوي في الذهن من أوهام وخرافات، تحول بينه وبين بلوغ الحقيقة، وتعيقه عن الخلق والابداع. ان الفلسفة تسبغ علىٰ الذهن نزعة تحليلية نقدية، تطهره من كافة العناصر التي تُفسد التفكير المستقيم، وتمنحه أدوات يتوكأ عليها كل عملية تفكير مبرهنة. ويعتبر توليد الفلسفة لهذه الادوات من مهامها التحليلية النقدية الأساسية، لانه لما كانت الوظيفة الكبرى للفلسفة هي اكتشاف الواقع وادراكه كما هو، والتعرف علىٰ الحقيقة بتمام أبعادها، والحقيقة عادة ما تغلفها حُجُب موهومة، يصطنعها جهل الانسان، من هنا تبدو الاهمية البالغة للأدوات النقدية التي تنتجها الفلسفة، فبواسطتها يجري تحطيم الحُجُب، التي تتسبب في نشوء الوعي الزائف بالحقيقة، وادراك الحقيقة كما هي.

غير ان حاكمية العقل في كافة مناشط الحياة اذا أُريد لها أن تتحقق فيجب أن يسود النقد الحياة، ذلك ان النقد هو الوقود اللازم لكل منحىٰ عقلاني في التفكير. والنقد أحد ابرز وظائف الفلسفة القديمة، فان الفيلسوف هو المفكر الذي يقول لنا ما لا يقوله غيره، بمعنى انه يرينا ما ألفناه وتلقيناه بالقبول والتسالم، وحسبناه هو الحقيقة، انه ليس كما يُخيَّل لنا، وانما هو وهم التبس علينا إدراكُه، بعد ان ارتدى ثياب الحقيقة، فاشتبه بها، ومن ثم طَمَسَها فحل محلها. فيجيء الفيلسوف ليكشف لنا ماجرى طمسه من الحقيقة، لانه يستطيع أن يخترق برؤيته الاعماق، ويسبر غور الواقع، ويستجلي أسراره، فيرينا مالا نقوى علىٰ رؤيته، بأدواتنا وطريقتنا المبسطة التي طالما اعتمدناها في معاينة الواقع.

الفلسفة والحقائق الالهية:

ان الوظيفة الاهم للفلسفة هي ايصال الانسان الى الحقائق الالهية، عبر تزويده بما يلزم عملية الاستدلال على ماوراء الطبيعة، والبرهنة على التوحيد، وترسيخ هذه العقيدة، بنحو تصير معه هي المحور الذي تنبثق عنه تمام رؤى الانسان ومفاهيمه عن الكون والحياة، ويصدر سلوكه في اطار ما تهديه هذه العقيدة. فيسري التوحيد في كافة أبعاد حياته، لأن وعيه عن العالم سيصاغ في فضاء عقيدة التوحيد، وكذا سلوكه سينتظم طبقاً لما تمليه هذه العقيدة، فتكون - حسب تعبير العلامة الطباطبائي - (كل قضية علمية كانت أو عملية في الاسلام هي «التوحيد»، قد تلبَّس بلباسها، وظهر في زيها، وتنزَّل في منزلها، فبالتحليل ترجع كل مسألة وقضية الى «التوحيد»، وبالتركيب يصيران شيئاً واحداً، لامجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما)[١].

على ان الاسئلة الكبرى التي تواجه الوعي البشري تجد اجاباتها لدى الفلسفة، ولولاها لظل الانسان في حيرة وتيه يتخبط خبط عشواء، لايدري من أين أتى والى أين سيؤول فيما بعد، ولايدري شيئاً عن كنه العالم ماحوله. فتتولى الفلسفة تزويده بما يهدي عقله الى المبدأ والمعاد، وتقوده في نهاية المطاف الى نيل الحقائق الالهية فيتطابق ما يدعو اليه الدين الحق مع ما تؤديه الفلسفة، لأن (الدين لايدعو الانسان الا الى نيل الحقائق الالهية بشعوره الاستدلالي، الذي جُهِّز به، وهذا هو بالذات مايُعَبر عنه بـ«الفلسفة الالهية»، فكيف صح - بعد هذا - الفصل بين الدين الالهي وبين الفلسفة الالهية، مع انهما شيء واحد، لاتعدد فيه، ولااختلاف)[٢] كما يقول العلامة الطباطبائي.

---

١ - الطباطبائي، السيد محمد حسين. علي والفلسفة الالهية. طهران: مؤسسة البعثة، ١٤٠٢هـ، ص ١٣.
٢ - المصدر السابق. ص ١٣.

الفلسفة الإسلامية

الفلسفة هي الوعي العقلي بالعالم، المطابق للعالم تطابقاً تاماً، بمعنى (صيرورة الانسان عالَماً عقلياً مضاهياً للعالَم العيني)[١] حسب تعبير السبزواري، وتحرير الانسان مما يكتسي تفكيره من أوهام وخيالات، فقد يخال الانسان ماليس بموجود موجوداً، وما ليس بحقيقة حقيقة، فيظل أسير ما أوحاه له خياله من انه حقيقة، بينما هو ليس بحقيقة، ويقوده ذلك الىٰ جهلات ومشكلات نظرية وعملية تؤدي الىٰ انحطاط منظومة معارفه وشقائه فيما بعد، ولا تقف المسألة عند شقاء الفرد، بل تتعداه الى شقاء المجتمع الذي يعيش فيه، عندما تضطرب حياته العقلية مما يسودها من خرافات وأوهام، وتؤول بنيته الاجتماعية الى التداعي، وتتبعثر امكاناته الحياتية فيما لاينفعه، وتتشتت طاقاته، بعد غياب وعيه، وتعطل عقله عن التفكير المستقيم. فلا يقدر على بناء نهضة، وابداع مقومات حضارة سليمة، بعد ذوبان قدراته وامكاناته، فيتلاشىٰ دوره، ويضمحل إسهامه في رفد تطور المعارف البشرية، ويخرج المجتمع عندئذ من نسق الحركة التاريخية، ويتهمش دوره في الحياة. فتجيء الفلسفة لتحمي معطيات العقل البشري، ومكاسب التجربة الانسانية، من الانهيار، لأن الفلسفة تؤمِّن للعقل وعياً ايجابياً عميقاً ازاء الوجود، يخترق معه العقل مايحول بينه وبين ادراك الموجودات على حقيقتها، ويتغلب على الوعي الزائف، الذي يحجبه عن رؤية الواقع كما هو، ذلك ان الفلسفة ـ كما يقول صدر المتألهين الشيرازي ـ تعني (استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين، لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الانساني، وان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً، على حسب الطاقة البشرية)[٢].

---

١ ـ السبزواري. شرح غرر الفوائد. تحقيق: مهدي المحقق. ص: ٢٨.

٢ ـ الأسفار الأربعة. ج ١: ص ٢٠.

وكذلك يفصح عن غايتها بأنها: (انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالَماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني... وهذا الفن من الحكمة، هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه صلىٰ الله عليه وآله الى ربه، حيثُ قال: (ربِّ أرنا الأشياء كما هي)[١].

مسائل الفلسفة الإسلامية:

ان المحور الاساس لمسائل الفلسفة الإسلامية هو «الموجود»، والموجود في الفلسفة كـ«بدن الانسان بالنسبة الى الطب»، و «العدد» بالنسبة الى الحساب، و «المقدار» بالنسبة الى الهندسة. وبتعبير آخر ان موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود» وجميع مباحث الفلسفة تدور حول الوجود. ويعني قيد (بما هو موجود) دراسة الاحكام العامة للموجود، والبحث عن الحيثيات المشتركة، وليس الاحكام الخاصة بموجود معين، والحيثيات المختصة له، أي البحث عن أحوال وعوارض الموجود العام غير المقيد بخصوصية يكون بها موجوداً خاصاً.

وفيما يلي تلخيص سريع لمسائل الفلسفة الإسلامية، التي تتمحور حول الوجود:

١ ـ مسائل ترتبط بالوجود، وبالامرين المقابلين له، وهما الماهية والعدم: فانه ـوان كانت الواقعية للوجود فحسب، وليس هناك شيء في الواقع والعالم الخارجي العيني سوىٰ الوجود ـ غير أن الذهن البشري يصطنع مفهومين آخرين في مقابل الوجود، الأول: العدم، والآخر: الماهيّة.

وهناك مسائل عديدة في الفلسفة يكون محور البحث فيها «الوجود والماهية»، مثل مسألة (أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة) فيما يكون محور البحث في مسائل أخرىٰ «الوجود والعدم»، مثل مسألة امتناع إعادة المعدوم.

٢ ـ مسائل ترتبط بأقسام الوجود: تقع تحت الوجود عدة أقسام، تكون كالأنواع بالنسبة للوجود، ومن ذلك: تقسيم الوجود الى عيني وذهني، وتقسيمه الى واجب

---

١ ـ المصدر السابق ص ٢١.

وممكن، والى حادث وقديم، والى ثابت ومتغير، والى واحد وكثير، والى ما بالقوة وما بالفعل، وهذه بمجموعها تقسيمات أولية للوجود، تعرض علىٰ الوجود من حيثُ هو موجود، بينما هناك تقسيمات أخرىٰ للوجود مثل انقسامه الى اسود وابيض، والى كبير وصغير، ومساوي وغير مساوي، وطويل وقصير... ونظير ذلك، فانها ليست تقسيمات للموجود بما هو موجود، وانما هي انقسامات للموجود بما هو موجود مختص، فان تقسيمه الى كبير وصغير بما هو جسم، وتقسيمه الى مساوٍ وغير مساوٍ بما هو كم....

٣ ـ مسائل ترتبط بالقوانين العامة الحاكمة على الوجود: وهي نظير: قانون العلية، السنخية بين العلة والمعلول، التقدّم والتأخّر والمعيّة في مراتب الوجود.

٤ ـ مسائل ترتبط باثبات مراتب وطبقات الوجود أو عوالم الوجود: يعتقد الحكماء المسلمون بتعدد طبقات الوجود، حيثُ أنهاها المشهور منهم الى اربعة عوالم كلية أو أربع نشآت، وهي:

أ ـ عالم الطبيعة أو الناسوت: وهو عالم المادة، والحركة، والزمان، والمكان، وبكلمة أخرىٰ هو عالم الطبيعة والمحسوسات أو عالم الدنيا.

ب ـ عالم المثال أو الملكوت: وهو أعلى مرتبة من عالم الطبيعة، لأنه عالم مجرد من المادة، لاتطرأ عليه الحركة والتغيير والزمان، لكن فيه صور المادة وأبعادها.

جـ ـ عالم العقول أو الجبروت: وهو عالم المعنى، ويقع فوق عالم الملكوت في رتبته، وهو مجرد من الصور والاشباح والمادة.

د ـ عالم الاله أو اللاهوت: وهو عالم الالهية والأحدية[1].

وذهب الحكماء الى ان لكل شيء موجود في العالم الطبيعي وجودات أخر في العوالم الثلاثة السابقة عليه، من عالم المثال، وعالم العقل، وعالم الإله، يعني ان لكل شيء طبيعي وجوداً مثالياً يشاهد بصورته المثالية ووجوداً عقلياً ينال بحقيقته، ووجوداً إلهياً، إذ الإله هو بسيط الحقيقة، وهو كل الاشياء، وليس بشيء منها[2].

---

١ ـ مطهري ـ آشنائي با علوم اسلامي. ج١: ص ١٨٩ ـ ١٩١.
٢ ـ جوادي آملي. أسرار الصلاة. ص٣.

٥ ـ مسائل ترتبط بالعلاقة بين عالم الطبيعة والعوالم الثلاثة الاخرىٰ الأعلىٰ منه:
وهي المسائل التي ترتبط بالقوس النزولي من اللاهوت الى الطبيعة، والقوس الصعودي من الطبيعة الى العوالم الأعلىٰ. وهذا مانراه بوضوح في بحث مسألة «المعاد» في مدرسة الحكمة المتعالية[١].

مصادر إلهام التفكير الفلسفي في الاسلام

يمكن تصنيف الروافد التي استقت منها الحياة العقلية في الاسلام عامة والفلسفة خاصة الى نوعين، ففيما نشأت وولدت الفلسفة بفعل ما استلهمه العقل المسلم من الكتاب الكريم والسنة الشريفة، تأثرت في نموها وتطورها لاحقاً تأثراً واسعاً بالانفتاح على تراث ومعارف الامم الاخرىٰ. وبوسعنا ان نحدد تلك الروافد بما يلي:

أولاً ـ المصادر الإسلامية: ونعني بها المنابع الداخلية في الفضاء الخاص للحياة الإسلامية، وهي:

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ السنة الشريفة.

٣ ـ الجدل والمناظرات والاستفهامات العقائدية في فضاء المجتمع الاسلامي الأول.

ثانياً ـ المصادر الأخرى: ونعني بها المنابع الخارجية التي كان لها أثر مهم في تنمية وتكامل التفكير الفلسفي في الاسلام، وهي:

١ ـ انفتاح المسلمين على التراث المعرفي والعقائدي للملل والمذاهب الأخرى بعد اتساع حركة الفتوحات الإسلامية واستيعاب الاسلام لرقعة تمتد من قرطبة غرباً الى تخوم الصين شرقاً. بعد أقل من قرن من البعثة الشريفة، ووقوفهم على عقائد وثقافات واتجاهات فكرية متنوعة، مما كانت تموج به الحياة آنذاك.

٢ ـ نقل وترجمة الكثير من كتابات المعقول من التراث اليوناني وتراث مدرسة

---

١ ـ مطهري. المصدر السابق. ص ١٩١ ـ ١٩٢.

الاسكندرية، وشيء من التراث الهندي والفارسي القديم، فقد ظهرت عدة مراكز للترجمة الى العربية منذ القرن الثاني الهجري، في: حران، ونصيبين، والرها، وأنطاكية، وجندي سابور، وكان أهمها وأشهرها بيت الحكمة في بغداد.

وما يهمنا هو الاشارة الى أثر القرآن الكريم والسنة الشريفة في انبثاق المنحىٰ العقلي في الاسلام. كيما نتعرف على المنابع الأصيلة للمعقول الاسلامي واكتشاف أثر التراث اليوناني المعرب في تبلور ونضج هذا المعقول.

المصادر الإسلامية:

دأب بعض الباحثين في تاريخ الفلسفة الإسلامية على انكار وجود علاقة بين الدين والفلسفة، فسعوا الى البحث عن مصادر أخرىٰ للحياة العقلية بتمام ابعادها لدىٰ المسلمين خارج اطار الدين الاسلامي، ولم يتنبهوا ـ كما يقول العلامة الطباطبائي ـ الى: (أن الدين لايدعو الانسان إلّا الى نيل الحقائق الالهية بشعوره الاستدلالي، الذي جُهز به، وهذا هو بالذات ما يعبر عنه بـ«الفلسفة الالهية»، فكيف صح بعد هذا الفصل بين الدين الالهي وبين الفلسفة الالهية، مع أنهما شيء واحد، لاتعدد فيه، ولا اختلاف؟ فلا قيمة إذاً لما أصرَّ عليه جمع من الباحثين الاوربيين واستحسنه آخرون من المسلمين، من أن الدين يقابل الفلسفة، وانهما معاً يقابلان العلم المعتمد على الحس والتجربة .. . فدع عنك هذه الأقاويل وتيقن أن الدين لايدعو إلّا إلى الفلسفة الالهية، وهي الحصول على المعارف الالهية عن حجة)[1].

منابع الحياة العقلية في نظر الاستشراق التقليدي:

يفتش غير واحد من الباحثين الغربيين عن جذور المنحىٰ العقلي في الاسلام في آثار أمم وحضارات أخرىٰ، ولذا اهتموا بالتنقيب عن النظائر والامثال والاشارات في ما وصلنا من كتابات مدرسة اثينا أو الاسكندرية، أو النصوص الهندية والفارسية القديمة،

---

١ ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. علي والفلسفه الالهية. طهران: مؤسسة البعثة، ١٤٠٢هـ، ص ١٣ ـ ١٥.

القرآن محور المعارف الإسلامية:

منذ بداية الدعوة الإسلامية بادر المسلمون لتدبر القرآن واستظهار آياته، فكان القرآن هو المعين الأول الذي نهلت منه الحياة العلمية في الاسلام، وتفرعت عن تأويل مداليله شتىٰ الاتجاهات الفكرية في الاسلام، واصطبغت العلوم الإسلامية في نشأتها بنمط تفسير آياته، حتى ان (الحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني: فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه، من النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقيا نشأ الكلام، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والاخلاق، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة ... الخ. وتطور العلوم الإسلامية جميعها انما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق: في النطاق القرآني نشأت، وفيه نضجت وترعرعت، وفيه تطورت، وواجهت علوم الامم الاخرىٰ تؤيدها أو تنكرها في ضوئه)[١]. وبما أن القرآن «حمال أوجه» فقد كان يعطي لكل «الوجه الذي يريد» في ضوء ماتقود اليه مواقفه القبلية، ولذلك تشعبت الاتجاهات والمذاهب تبعاً لتنوع التأويلات المتباينة للنص القرآني. إلا ان ما نرمي اليه هو التدليل على أن مناحي الفكر الاسلامي بأسرها انطلقت من القرآن وان لم تبق في مسارها التكاملي في مداراته.

القرآن كتاب استدلالي:

اهتم القرآن اهتماماً بالغاً بالتأكيد على النظر العقلي، والحث على تحصيل العلم والمعرفة كثمرة للنظر العقلي، وتجلىٰ هذا الحث بوضوح في تكرار مادة العلم ومشتقاته في القرآن أكثر من تسعمئة مرة[٢]، بدأت بأول كلمة نزلت في القرآن «اقرأ ...»[٣] وتوالت منبثة في آيات كثيرة غيرها. وجاء في موارد متعددة من القرآن ذم التقليد

---

١ ـ النشار، د. علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام. القاهرة: دار المعارف، ط٨، ج١: ص ٢٢٧.
٢ ـ اسماعيل، فاطمة. القرآن والنظر العقلي. ص ٨٠.
٣ ـ العلق / ١.

الأعمى[١]، باعتبار ان مثل هذا التقليد يعطل العقل ويلغي وظيفته، كذلك حذر من الاعتماد على، الظن[٢]، وأوضح بأن الظن لايغني من الحق شيئاً»[٣]، وان المعرفة لابد أن تقوم على يقين، كما ان القرآن نبه الى أخطر آفات العقل وهو اتباع الهوىٰ، فورد في عدة آيات ان الهوىٰ يقود الى الضلال والتيه[٤]، ويحجب القلب عن رؤية الحق، ويحول بين العقل وبلوغ الحقيقة.

وعمد القرآن الى استخدام الاستدلال على ماجاء فيه من عقائد وأحكام، ولم يطلب من الناس التصديق بمضمونه من دون برهان، وابتعدت أساليب الاستدلال فيه عن المفاهيم العقلية التجريدية، وتمحورت حول ماهو محسوس ومشاهد في هذا الكون الفسيح، وجرت الأدلة في سياق الامثال والقصص، فاكتست ببيان يوقن به الوجدان والفطرة السليمة بأدنىٰ تأمل، ويبعدها عن أساليب الاستدلال الملتوية. فقد حكت الامثال القرآنية الواقع المحسوس، وتحدثت القصص عن وقائع وأحداث تاريخية عاصرتها الاجيال السابقة على الأرض، وأشارت الكثير من الآيات الى الارض وما عليها من مخلوقات والكون وما يزخر به من أجرام تضبطها مجموعة قوانين صارمة لاتتخلف ولا تختلف، وهي بمجموعها يعاينها الانسان، ولا يحتاج الى تفكير معمق للتصديق بها. لكن اسلوب القرآن الاستدلالي لم يقتصر في خطابه على طائفة دون غيرها، فليس هو خطاب لعامة الناس فحسب أو للخاصة فحسب، وانما هو للناس كافة، فان (القارئ لآيات القرآن من دهماء الناس يرىٰ فيه علماً بما لم يكن يعلم، قد أدركه بأسهل بيان وأبلغه، ويرىٰ فيها العالم الفيلسوف الباحث في نشأة الكون دقة العلم وأحكامه وموافقة ماوصل اليه العقل البشري لما جاء بذلك النص الكريم، مع سمو البيان وعلو الدليل، فتبارك الذي أنزل القرآن)[٥].

---

١ ـ البقرة/١٧٠، المائدة/١٠٤.
٢ ـ النجم/٢٧ ـ ٢٨، الانعام/١٤٨، ١١٦، النساء/١٥٧، الحجرات/١٢.
٣ ـ النجم/٢٨.
٤ ـ ص/٢٦، الروم/٢٩، الانعام/١١٩، القصص/٥٠، المائدة/٤٨.
٥ ـ ابو زهرة، محمد. المعجزة الكبرىٰ القرآن. القاهرة: دار الفكر العربي، ص ٣٧١.

٢ ـ السنة الشريفة (الأحاديث الشريفة، ونهج البلاغة، والمأثورات الأخرى عن الرسول صلىٰ الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام):

تشتمل الآثار المروية عن رسول الله «ص» وأهل بيته «ع» على طائفة من النصوص التي تتحدث بوضوح عن مباحث الفلسفة الإلهية، ويمكن القول ان كتاب «نهج البلاغة» الذي يضم بين دفتيه مجموعة من خطب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب «ع» وتعاليمه وكتبه ووصاياه، هو أول كتاب ـ بعد القرآن الكريم ـ استقىٰ منه المسلمون الأوائل مسائل ومقولات الإلهيات الأساسية، فقد كان أمير المؤمنين «ع» أول من تناول مسائل التوحيد وما يرتبط بها من صفات الباري تعالى، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والبساطة والتركيب، وغير ذلك من قضايا الفلسفة الالهية ببيان دقيق وبراهين واضحة، بل هو ـ كما يقول العلامة الطباطبائي ـ: (أول من برهن واستدل في الفلسفة الإلهية في هذه الامة، فله الفضل والمنة على كل من سواه من العلماء والباحثين في هذا العلم، فانه هو الذي فتح لهم باب الاستدلال البرهاني في المعارف الالهية . . . وانه قد أتىٰ بمسائل في الفلسفة الإلهية، لم يسبقه الى التنبه اليها أحد، كما انه فيما أقامه عليها من البراهين، ووضعه لها من الحلول كان رائداً متفرداً، لم يسبقه لها الأولون، ولم يتنبه لها الآخرون إلّا بعد قرون وقرون، وقد بقيت روائع أنظاره العالية رهن الإبهام قروناً متتالية بعد زمانه، حتى وفق لكشفها والوقوف عليها ثلة من جهابذة العلم وأفذاذ المفكرين . . . وانه عليه السلام أول من استخدم الألفاظ العربية لبيان المقاصد الفلسفية، التي لاتفي بها الالفاظ ـ في اللغة العربية ـ بمعانيها الشائعة واستعمالاتها المتعارفة إلّا بعد تجردها على نحو ما عن غواشي المادة وشوائب الخصوصيات)[١]. فحين نراجع ماورد في نهج البلاغة، ونحاول قراءة محتوياته قراءة فلسفية، سنلتقي بمضامين تفصح لنا عن أنه المنهل الاساسي الذي ارتشف من معينه المتكلمون والفلاسفة والعرفاء المسلمون مقولاتهم في فترة مبكرة،

١ ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. علي والفلسفة الإلهية. ص ٧٨ ـ ٧٩.

وامتد تأثير ماورد عن أمير المؤمنين عدة قرون في التفكير الفلسفي عند المسلمين. فمثلاً نجد (بعض المسائل الفلسفية الأساس التي تطرحها خطب الامام علي «ع» تأخذ كل مداها عند الملا صدرا ومدرسته)(١)

التوحيد في نهج البلاغة:

في الخطبة الأولىٰ من نهج البلاغة ـ طبقاً للترتيب الذي صنفه جامع الكتاب الشريف الرضي ـ نلتقي بنص توحيدي يكتنز بالمرتكزات الأساسية لعقيدة التوحيد، فيبدأ ببيان مراحل معرفة الله التي تبدأ من أدنى المراتب وتأخذ بالسير صعوداً إلى أعمق هذه المراتب وأدقها بحسب طاقة الانسان العقلية، متدرجة على وفق درجات الايمان، حيثُ يقول «ع»:

(أول الدين معرفتُه، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل موصوف انه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار اليه، ومن أشار اليه فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن قال: «فِيمَ»؟ فقد ضمنه، ومن قال: «علام» فقد أخلىٰ منه. كائن لاعن حدث، موجود لاعن عدم، مع كل شيء لابمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة. فاعل لابمعنىٰ الحركات والآلة، بصير اذ لا منظور اليه من خلقه، متوحد إذ لاسكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده)(٢).

يحدد هذا النص خمس مراتب لمعرفة الله، وهي بايجاز كما يلي:

المرتبة الأولى: (أول الدين معرفتُه): فمعرفة الله، والاقرار بألوهيته، هي: الاعتقاد النظري بأن للعالم إلهاً، وهو مايشترك فيه المشرك والموحِّد، كالوثنيين والثنويين وأهل

---

١ ـ كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروة، وحسن قبيسي. راجعه السيد موسى الصدر، وعارف تامر. بيروت ـ باريس: منشورات عويدات، ط ٣، ١٩٨٣م، ص ٨١.

٢ ـ الامام علي بن أبي طالب «ع». نهج البلاغة. جمعه: الشريف الرضي. ضبط نصه: د. صبحي الصالح. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ص ٣٩ـ ٤٠.

الكتاب والمسلمين، وكل من اعترف بالاله، وأذعن بوجوده، وخضع له، وأقتصر على مجرد العلم النظري.

المرتبة الثانية: (وكمال معرفته التصديق به): هذا التصديق هو الذي يوجب خضوع الانسان له في عبوديته، وبهذا التصديق يرسخ الاعتقاد، لذلك كان هذا التصديق كمال المعرفة.

المرتبة الثالثة: (وكمال التصديق به توحيده): توحيده هو إثبات انه تعالىٰ واحد لاشريك له، وبذلك يمتاز دين التوحيد عن أديان الشرك التي تثبت مع الله الهة أخرىٰ، والتوحيد هو كمال التصديق به.

المرتبة الرابعة: (وكمال توحيده الاخلاص له): الاخلاص له يكون بالاعراض عما سواه علماً وعملاً، وقصر الوجود الحق وحصره فيه تعالى، وان مايدعون من دونه هو الباطل، واذا كان كذلك انتفى عنه تعالى كل واقع، أو متوهم، أو مفروض، فيكون واحداً بكل مالهذه الكلمة من معنىٰ.

المرتبة الخامسة: (وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه ...): فانه تعالى اذاكان حقاً على الاطلاق ووجوده غير محدود، فلا يمكن للمفاهيم الذهنية أن تحيط بـه، ولا أن تنطبق عليه تعالىٰ حق الانطباق، لأن المفاهيم محدودة في انفسها. وإذاكان الإله سبحانه ـ على كل تقدير ـ غير محدود بحد موجود، وهو حق على الاطلاق، فان المفاهيم الذهنية، التي يصف العقل بها كل شيء أراد أن يَعرِفه أو يُعرِّفه، لاتستطيع أن تتناوله فتحيط به وتنطبق عليه. وهكذا نرىٰ ان التعمق في معنى الاخلاص قد ادىٰ الى نفي الصفات عنه تعالى، فيصح أن يقال: ان نفي الصفات عنه تعالىٰ هو كمال الاخلاص له[1].

الفلسفة في آثار أهل البيت عليهم السلام

لم تقتصر المسائل المرتبطة بالتوحيد والقضايا الاخرىٰ في الفلسفة الإلهية على ما جاء في نهج البلاغة، وانما احتلت مساحة واسعة من النصوص الأخرى المأثورة عن

---

١ ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. علي والفلسفة الإلهية. ص ٤٤ ـ ٤٩.

الأئمة «ع» ففي «الاصول من الكافي»[١] نجد الشيخ الكليني يفرد قسماً خاصاً لأحاديث أهل البيت «ع» الواردة في موضوع التوحيد، يذكر فيه المروي عنهم في مجموعة مسائل منها: (حدوث العالم وإثبات المحدث، واطلاق القول بأنه شيء، وأنه لايُعرف إلّا بـه، وإبطال رؤيته تعالى، والنهي عن الكلام في الكيفية، والنهي عن الوصف بغير ماوصف به نفسه، والنهي عن الجسم والصورة، وصفات الذات، والإرادة وكونها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل، وحدوث الاسماء، وتأويل الصمد، والعرش والكرسي، وجوامع التوحيد، والجبر والقدر، والامر بين الأمرين، والهداية ... وغير ذلك).

أما الشيخ الصدوق فقد الف كتاباً مستقلاً بعنوان «التوحيد» ضمَّنه «٥٨٣» حديثاً مما ورد عن أهل البيت «ع» في مسائل التوحيد. وتُعنىٰ بايضاح قضايا أساسية فيالفلسفة الإلهية، ولا سيما ما جاء منها بصيغة حجج برهانية في نقض مزاعم الزنادقة، فمثلاً جاء في ثنايا البراهين التي ساقها الامام جعفر الصادق «ع» في الرد على الزنديق قوله «ع» في سياق الجواب: (... إذ لم يكن بين الإثبات والنفي منزلة)[٢]، وهي اشارة صريحة الى الحقيقة الفلسفية المعروفة في نفي الواسطة بين الوجود والعدم، التي اشتبه فيها الأمرفيما بعد على بعض متكلمي المعتزلة، فذهبوا الى القول بأن هناك واسطة بينهما. ومن هذا القبيل قول الامام الرضا «ع» في بيان أصل مبدأ العلية، وان كل موجود ان لم يكن وجوده عين ذاته، كان قائماً بغيره ومتحققاً فيه ومعتمداً عليه، أي معلولاً له، لأن (... كل قائم في سواه معلول)[٣]، وهذا ماينعكس بعكس النقيض الى ما لايكون معلولاً، فهو ليس قائماً في سواه، وانما هو قائم بذاته مستغنٍ عن غيره، لايحتاج الى موجود آخر[٤]. ومن

---

١ ـ كتاب «الكافي» للشيخ الكليني من أهم الجوامع الحديثية في مدرسة أهل البيت«ع»، بلغ عدد الأحاديث المروية فيه ١٦١٩٩ حديثاً، أي مايزيد على مافي الصحاح الستة متوناً وأسانيد. وهو مطبوع عدة مرات.

٢ ـ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي. التوحيد. تصحيح: هاشم الحسيني الطهراني، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ص ٢٤٦.

٣ ـ المصدر السابق ص ٣٥.

٤ ـ جوادي آملي، عبد الله. علي بن موسى الرضا والفلسفة الالهية. قم: دار الاسراء للنشر، ١٤١٥هـ، ص١٨.

ذلك قوله «ع» في بيان عدم امكان اكتناه ومعرفة ذاته تعالى، ونفي الماهية عنه، أن (كلّ معروف بنفسه مصنوع)[١]، بمعنىٰ ان كل موجود مخلوق، فان له ماهية معينة يُعرف بها، أما مالايكون مصنوعاً ومخلوقاً، وانما هو خالق جميع الاشياء، فانه لايكون معروفاً بذاته وماهيته، لأنه لا ماهية له وراء وجوده، فهو وجود محض، وماهيته إنيّته أي وجوده، ولذا لايدركه العقل بالكنه لعدم وجود صورة له تحكيه، ولا مثال له يحاذيه، لانه ليس كمثله شيء[٢].

وفي حوار الامام الرضا «ع» مع رجل من الزنادقة ، (قال له الرجل: رحمك الله فأوجدني كيف هو، وأين هو؟ فأجاب الامام قائلاً: ويلك ان الذي ذهبت اليه غلط، هو أيَّنَ الأين، وكان ولا أين، وهو كيَّف الكيف، وكان ولا كيف، ولا يعرف بكيفوفيّة، ولا بأينونية، ولا يدرك بحاسةٍ، ولا يقاس بشيء، فقال الرجل: فإذاً انه لاشيء، إذ لم يدرك بحاسة من الحواس؟ فقال أبو الحسن «ع»: ويلك لما عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته، ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقنّا أنه ربُّنا خلاف الاشياء. فقال الرجل: فاخبرني متى كان؟ فقال ابو الحسن «ع»: أخبرني متى لم يكن، فأخبرك متى كان)[٣]. ان هذه الاجابات تؤسس لبعض المرتكزات المعروفة في مباحث الإلهيات عند الفلاسفة الاسلاميين، فانه (لابد أن يكون للحادث مبدأ أزلي قديم مصون عن الحس، إذ لو كان محسوساً لماكان وجوده عين ذاته، لاحتياجه الى أين، ومتى، وكم، وكيف، وغير ذلك، حتى يناله الحس، وكل ماكان محتاجاً فليس بمبدإ أزلي)[٤].

تأسيساً على ماسبق يمكن القول بأن (نقطة الانطلاق في التأمل الفلسفي عند الشيعة، تبدأ من القرآن وسنن الأئمة ، فعلى كل محاولة تنزع الى عرض الفلسفة النبوية التي نشأت عن هذا التأمل، أن تنطلق من نفس المنهل الذي نهلت منه هذه الفلسفة)[٥].

١ ـ الشيخ الصدوق. التوحيد. ص٣٥.
٢ ـ جوادي آملي. مصدر سابق ص ١٧ ـ ١٨.
٣ ـ الشيخ الصدوق. مصدر سابق. ص٢٥١.
٤ ـ جوادي آملي. مصدر سابق. ص ٣٠ ـ ٣١.
٥ ـ كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ص ٨٢.

وبذلك يتضح أن من الخطأ تفسير بزوغ المنحى العقلي في التفكير الاسلامي بعوامل اجنبية، فيما نتجاهل أثر القرآن الكريم والسنة الشريفة وما أسهما فيه من ايقاظ العقل المسلم وتوجيهه نحو آفاق قصية[١].

* * *

١ ـ الرفاعي، عبد الجبار. منطلق الحياة العقلية عند المسلمين. التوحيد ع ٨٢ (محرم ١٤١٧ ها) ص ٢٢ ـ ٣٣.

مدارس الفلسفة الإسلامية

لو اردنا ان نبسط القول في هذه المدارس لاستلزم ذلك حديثاً مسهباً، ولكن نود ان نشير اشارة مقتضبة، تعرف باختصار المدارس المشهورة للفلسفة الإسلامية، وهي:

اولاً: المدرسة المشّائية.

وثانياً: المدرسة الإشراقية.

وثالثاً : مدرسة الحكمة المتعالية.

والمقصود بالمدرسة المشّائية: هي المدرسة التي تستند إلى البرهان العقلي في التدليل على مطالبها. اما تسميتها بالمشائية فمنسوبة كما يقال للفيلسوف الذيكان يُدرِّس الفلسفة ماشياً. فإن أرسطو الذي تنسب له هذه المدرسة كان يدرس تلامذته ماشياً. فعُبِّر عن مدرسته بالمدرسة المشائية، والفلاسفة المسلمون الذين اتبعوه هم الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، ممن اشتهروا بالفلاسفة المشائين، وأبرزهم هو الشيخ الرئيس ابن سينا، والذي يُعرف برئيس المشائين في الاسلام، وينتمي لهذه المدرسة معظم الفلاسفة في دنيا الاسلام، ولهذه المدرسة تراث ومؤلفات كثيرة اشهرها كتاب الشفاء لابن سينا.

اما المدرسة الإشراقية : فإنّ مؤسسها هو شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، الذي قتل في حلب سنة ٥٨٧ هجرية قمرية، وهو في عمر لم يتجاوز ٣٨ سنة. وترىٰ المدرسة الإشراقية ان المعرفة تحصل عبر إشراقها على النفس. وبذلك تمتاز مدرسة شيخ الإشراق عن سابقتها، فإن منهج المدرسة المشائية يستند الى النظر والبرهان وحاكمية العقل، بينما منهج المدرسة الإشراقية يبتني على تجلية النفس وصقلها، لكي تشرق عليها المعارف، فتكون كالمرآة المجلوة المصقولة، والوصول للحقيقة إنّما يكون من خلال الارتياض ومجاهدة النفس والكشف وليس من خلال العقل.

اما مدرسة الحكمة المتعالية : فمؤسسها هو الفيلسوف محمد ابراهيم القوامي الشيرازي المعروف بصدر المتألهين وملا صدرا، المتوفىٰ سنة ١٠٥٠ هجرية في طريقه للحج بالبصرة. ومن المؤسف أن صدر الدين الشيرازي ظل مجهولاً على نطاق واسع بين دارسي الفلسفة خارج الحوزات العلمية، بالرغم من أنّه «احد الكبار المجهولين في التاريخ» حسب تعبير أحد الباحثين الغربيين، وقد اشتهر بين مؤرخي الفلسفة خطأ أن الفلسفة الإسلامية خُتِمت بابن رشد؛ بينما الصحيح انها لم تختم به، وإنّما انبعثت من جديد وولدت ولادة أخرى في عصر صدر المتألهين الذي شيّد مدرسة فلسفية متنوعة الأبعاد في مقابل المشّاء والإشراق.

ان فلسفة صدر المتألهين كما يقول الشهيد مطهري هي ملتقىٰ لأربعة طرق، أي توجد اربع قنوات تغذيها. وتتدرج وتتوحّد فيها، وهي: الفلسفة المشائية، والإشراقية، والعرفان النظري، وعلم الكلام.

ولم يقتصر دور ملا صدرا على المزج المبسط لهذه المناهج، وإنّما عمل علىٰ دمج مكونات هذه المناهج وبناء معالم مدرسة جديدة، هي مدرسة الحكمة المتعالية، التي تلتقي مع مدرسة المشائين بالإستناد إلى البرهان، مثلما تلتقي مع المدرسة الإشراقية، لأنها تقول إن الكشف يمكن أن يوصل الى الحقيقة، وهي تستلهم من منابع الوحي وتراث النبوة واهل البيت عليهم السلام.

وكان الفيلسوف ابن سينا أول من ذكر مصطلح «الحكمة المتعالية» في كتابه «الإشارات والتنبيهات» قبل ملا صدرا. ففي الجزء الثالث (ص ٣٣٩ ـ ٤٠١) يشير ابن سينا لمصطلح «الحكمة المتعالية». كذلك نجد اشارة لهذا المصطلح لدى داود القيصري في شرحه لفصوص الحكم للشيخ محيي الدين بن عربي، كما في «رسائل القيصري»(ص ١٥).





محطات حياة العلامة الطباطبائي

ولد الطباطبائي في اسرة علمية مشهورة في تبريز سنة ١٣٢١هـ ، واكتوىٰ بمرارة اليُتم باكراً ، ففقد أمه وهو في الخامسة من عمره وبعدها بأربع سنوات فقد أباه ، وبقي هو وأخوه السيد محمد حسن القاضي الطباطبائي تحت كفالة وصي أبيه الذي كان يرعاهما برفق ، وامتدت حياته الىٰ سنة ١٤٠٢هـ ، تنقل خلالها في محطات أربع نوجزها كما يلي :

الاولىٰ: مرحلة التكوين:

تبدأ بولادته وتنتهي بهجرته من تبريز الىٰ النجف الاشرف سنة ١٣٤٤هـ، وقد اتسمت هذه المرحلة من حياته بمعاناة وألم اليتم ، حتىٰ انه عندما انخرط في دراسة علم الصرف والنحو لم يجد في نفسه رغبة في مواصلة التحصيل والدراسة ، وأمضىٰ أربع سنوات من عمره يقرأ من دون أن يفهم ماذا قرأ، أما بعد ذلك فيقول : (ولكني انقلبت فجأة بعد أن شملتني العناية الالهية ، بحيث وجدت نفسي فاهماً مجداً مدفوعاً بنبض داخلي خاص الىٰ تحصيل الكمال . فمنذ ذلك الوقت الىٰ اخريات أيام دراستي التي استمرت زهاء سبع عشرة سنة ماكسلت وماتوانيت في طلب العلم ، حتىٰ نسيت حوادث الدهر وملذات الحياة وتعاستها ، وانقطعت عن كل أحد وكل شيء باستثناء أهل العلم ، مقتصراً في حياتي علىٰ الحد الادنىٰ ، مقتنعاً بالضروريات من لوازم الحياة ، صارفاً ماتبقىٰ من الوقت في المطالعة ، ووقفت نفسي للدرس والتعليم وبث معارف الاسلام وتربية الطلاب .

وطالما قضيت الليل في القراءة حتىٰ شروق الشمس خصوصاً في فصلي الربيع والصيف. وحين كان يعترضني اشكال علمي كنت أجهد لمعالجته وحله بكل الوسائل والسبل. وكم معضلة حلت لي خلال مطالعاتي، وكنت أقرأ درس الغد قبل مجيء يومه فلا تبقىٰ لي مشكلة عندما اواجه الاستاذ)[١].

الثانية: مرحلة النضوج الفلسفي والعلمي:

تبدأ هذه المرحلة بهجرته من تبريز الىٰ النجف الاشرف سنة ١٣٤٤هـ، وتنتهي بعودته من النجف الىٰ تبريز سنة ١٣٥٤هـ، وتعتبر هذه المرحلة أخصب مرحلة تكامل فيها البعد الفلسفي والعرفاني والعلمي في شخصية الطباطبائي، بعد أن احتضنته في الحوزة العلمية في النجف مجموعة من الأساتذة الكبار، والذين نبغ كل واحد منهم في حقل أو أكثر من حقول التراث الاسلامي الغنية، فكان الحكيم السيد حسين البادكوبي (١٢٩٣ ـ ١٣٥٨ هـ) استاذه في الفلسفة، تتلمذ علىٰ يديه ست سنوات، درس فيها «منظومة السبزواري» و «الاسفار الاربعة» و «المشاعر» لملا صدرا، و «الشفاء» لابن سينا، وكتاب «أثولوجيا» لأرسطو، و «التمهيد» لابن تركة، و «الاخلاق» لابن مسكويه.

وكان لأستاذه البادكوبي أثر عميق في تنمية المنحىٰ العقلي في شخصيته وترسيخ النزعة البرهانية في تفكيره، ولذلك وجهه الىٰ دراسة الرياضيات ولم يقتصر علىٰ تدريسه الفلسفة فحسب، فاختار له أحد العلماء البارعين في العلوم الرياضية يومئذ في النجف وهو السيد أبو القاسم الخونساري وأمره أن يحضر دروسه، فقرأ عليه دورة كاملة في الرياضيات «الحساب الاستدلالي، والجبر الاستدلالي، والهندسة المسطحة والفضائية».

وساقه التوفيق لأن يحظىٰ برعاية خاصة من فيلسوف وأصولي آخر وهو الشيخ محمد حسين الاصفهاني (١٢٩٦ـ١٣٦١هـ) الذي ظل ملازماً له مدة تناهز العشر سنوات، أكمل في ست سنوات منها دورة كاملة في أصول الفقه، فيما مكث في درسه الفقهي أربع

(١) الأمين، السيد محسن. أعيان الشيعة. حققه وأخرجه: السيد حسن الأمين. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، المجلد التاسع: ص ٢٥٥.

سنوات، وكان الطباطبائي يصف مقدار استفادته من دروس استاذه الاصفهاني قائلاً: (في المدة التي حضرت فيها دروسه استغنيت عن غيره). كذلك أفاد من أصولي بارع آخر وهو الشيخ محمد حسين النائيني، الذي لازمه لثماني سنوات أنهىٰ خلالها دورة كاملة في أصول الفقه مضافاً الىٰ حضوره دروسه الفقهية. وانفتح علىٰ غير هؤلاء الأساتذة أيضاً، فحضر فترة محدودة الدروس الفقهية للسيد أبي الحسن الاصفهاني، كما وفق لتعلم «كليات علم الرجال» عند الحجة الكوهكمري[1].

وكان للطباطبائي لقاء مع استاذ آخر استلهم من اخلاقه وتعاليمه وارتياضه أعمق تجربة روحية في السير والسلوك، مضافاً الىٰ استلهام اسلوب تفسير القرآن بالقرآن وفقه الحديث من منهجه، وهذا الاستاذ هو السيد الميرزا علي القاضي الطباطبائي (١٢٨٥ـ١٣٦٦هـ). المعروف بأنه (فريد عصره في تهذيب النفس، والأخلاق، والسير والسلوك، وكافة المعارف الالهية، والواردات القلبية، والمكاشفات الغيبية السبحانية والمشاهدات العينية)[2]، وهو تلميذ السيد أحمد الكربلائي الطهراني، والأخير تلميذ المولىٰ حسين قلي الهمداني رائد المدرسة السلوكية الحديثة في الحوزة العلمية في النجف.

تعهد السيد علي القاضي تعليم وتربية نخبة من التلامذة في النجف، من أبرزهم السيد محمد حسين الطباطبائي وأخوه السيد محمد حسن الهي القاضي الطباطبائي، وقد استأثر به هذان الأخوان واستلهما منه منهج السير والسلوك، كذلك تعلم السيد محمد حسين الطباطبائي من استاذه السيد القاضي منهجاً جديداً في التفسير وظّفه فيما بعد في تفسيره الميزان، كما ينص علىٰ ذلك بقوله: (علمني المرحوم القاضي اسلوب تفسير الآية بالآية، وأنا في التفسير أقتفي أثره وأتبع طريقته، وقد كان ذا ذهن واسع وواضح في فهم معاني الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين، كذلك تعلمت منه طريقة فهم الأحاديث أي فقه

---

١ ـ المصدر السابق. و يادنامه مفسر كبير استاد علامة سيد محمد حسين طباطبائي، (بالفارسية): انتشارات شفق، ١٣٦١ش، ص ٥٤-٥٩.

٢ ـ الطهراني، السيد محمد حسين، مهرتابان (بالفارسية). ايران، نشر: باقر العلوم، ص ١٧.

الحديث)[١].

الثالثة: مرحلة العمل بالفلاحة:

تبدأ هذه المرحلة من حياة العلامة الطباطبائي لمّا اضطر للعودة الىٰ موطنه تبريز من النجف اثر تدهور أحواله الاقتصادية سنة ١٣٥٤هـ ، وانصرافه للعمل فلاحاً في زراعة الأرض ومكث في مزاولة هذه المهنة الىٰ سنة ١٣٦٥ هـ أي مايزيد علىٰ عشرة أعوام، ودراسة هذه الحقبة من حياة هذا الفيلسوف تضيء لنا بعداً آخر في شخصية الطباطبائي من النادر أن نعثر عليه في حياة فيلسوف آخر في الشرق أو الغرب، اذ ربما نعثر علىٰ بعض الفلاسفة الذين اختاروا طريق العزلة وانفردوا في صومعة، بعيداً عن صخب الحياة وألفوا التقشف والفاقة مثلما يفعله بعض الصوفية في خانقاهاتهم والرهبان في أديرتهم، لكن لم نلتق بفيلسوف عارف فقيه أصولي كالعلامة الطباطبائي ينخرط في مهنة شاقة كالفلاحة، وينصرف عن مطالعاته ودروسه ويعيش مع الأرض، بعيداً عن حاضرته العلمية.

ان علينا أن نقف وقفة متأنية كيما نتعلم أشياء كثيرة من هذا الموقف المدهش الذي يستعيد تجربة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، يوم كان يدير جهاز الخلافة في الكوفة بيد فيما لاتغيب يده الاخرىٰ عن الفلاحة والتعاون مع صاحبه ميثم في حانوته لبيع التمر.

ان تجربة العلامة الطباطبائي وان كانت خسارة فادحة بالمعايير العلمية كما يحكي لنا هو ذلك (ففي الحقيقة كانت تلك الأيام أياماً تعيسة في حياتي لاني بسبب الحاجة الماسة للاعاشة ولتدبير شؤون الحياة انشغلت عن التفكر والدراسة والتدريس الا من النزر اليسير واشتغلت بالفلاحة لتأمين معاشي)[٢]. بيد أن هذه التجربة تفصح لنا عن ان (العلامة الطباطبائي وصل من حيثُ الكمالات الروحية الىٰ حد التجرد البرزخي، حتىٰ استطاع ان يشاهد صور عالم الغيب، الذي لايمكن للافراد العاديين مشاهدتها)[٣]،

---

١ ـ المصدر السابق. ص١٧.

٢ ـ الامين، السيد محسن. أعيان الشيعة. مج ٩: ص ٢٥٥.

٣ ـ يادنامه مفسر كبير استاد علامه طباطبائي (بالفارسية)، ص٦٢.

حسب تعبير تلميذه الشهيد المطهري، وهي تجربة لا أحسبها تتكرر في عصرنا الذي أضحىٰ فيه الكثير من المثقفين وطلاب العلوم الإسلامية والمتعالمين غرباء عن مثل هذه التجارب الروحية العميقة[١].

الرابعة: مرحلة تأسيس مدرسة قم القرآنية والفلسفية والسلوكية:

تبدأ هذه المرحلة بهبوط العلامة الطباطبائي في الحوزة العلمية في قم سنة ١٣٦٥ هـ وتتواصل الىٰ وفاته في ١٨ محرم الحرام ١٤٠٢هـ، وهي مرحلة زاخرة بالعطاء والانتاج الغزير في عدة حقول، توزعت علىٰ التدريس والتربية والتأليف، ففي حقل التدريس وجد الحوزة العلمية في قم تعاني من فراغ في دراسة التفسير وعلوم القرآن، فباشر تدريس تفسير القرآن وافتتح بعمله هذا باباً واسعاً للدراسات القرآنية والتفسير في الحوزة العلمية، وأحيا حضور القرآن في حلقات الدرس الحوزوي بعد أن ظل مهجوراً مدة ليست قصيرة. كذلك لاحظ فراغاً آخر في هذه الحاضرة العلمية يتمثل في ندرة الدراسات الفلسفية والعقائدية، بينما تتعاظم يوماً بعد آخر الدعوة للفلسفة المادية في مختلف أقاليم العالم الاسلامي، حتىٰ بلغت اشعاعاتها الحوزات العلمية، فشرع في تدريس الفلسفة وتوافد عدد لايستهان به من التلامذة النابهين الىٰ حلقات دروسه، ثم

---

١ ـ رافق العلامة الطباطبائي في هذه المحطات الثلاث من حياته أخوه الاصغر السيد محمد حسن الهي القاضي الطباطبائي، فقد هاجرا معاً الى النجف الاشرف وعكفا معاً على دراسة الفلسفة والفقه والأصول، واحتضنهما السيد علي القاضي في مدرسته السلوكية، فأضحى كل منهما اماماً في التربية السلوكية والعرفان العملي، كذلك اضطرا للعودة سوية الى تبريز، الإأن السيد محمد حسن الهي مكث في تبريز بعد ان هاجر منها أخوه العلامة الطباطبائي الى قم، وتفرغ في الحوزة العلمية في تبريز لتدريس الكتب الفلسفية مثل «الشفاء» لابن سينا، و«الاسفار الاربعة» وغيرها من مؤلفات صدر الدين الشيرازي. مضافاً الى ما اتسمت به شخصيته من تجربة روحية غزيرة أفاضت على تلامذته توجيهاً تربوياً فريداً. توفي عام ١٣٩٣هـ، ونقل جثمانه من تبريز ودفن في قم.

من أجل التوفر على تفاصيل الحياة العلمية والسلوكية للسيد محمد حسن الهي انظر:

(أ) كلي زواره، غلام رضا. جُرعه هاي جانبخش، (بالفارسية). ص٤١٩ – ٤٢٣.

(ب) الطهراني، السيد محمد حسين. مهرتابان (بالفارسية). ص ٢٣–٢٤.

(ج) زاده آملي، حسن. هزار ويك نكته، (بالفارسية). ص ٦٢٩–٦٣٠.

(د) زاده آملي، حسن، درآسمان معرفت، (بالفارسية). ص ٣٩–٤٠، ٨٦–٩٠.

أسس بعد فترة ما سنصطلح عليه بـ«حلقة قم الفلسفية».

وبموازاة ذلك عُنِي الطباطبائي عناية فائقة بتربية تلامذته وتزكيتهم، عبر تجربته الخاصة في الارتياض وما استقاه من قواعد السير والسلوك من استاذه السيد علي القاضي في النجف الاشرف فكان يواظب علىٰ تدريس خاصة تلامذته (رسالة السير والسلوك) المنسوبة للسيد بحر العلوم، حتىٰ اذا ما فرغ منها عاد ليستأنف تدريسها من جديد، وقد حرص تلميذه السيد محمد حسين الطهراني علىٰ تقرير هذه الدروس في عامي ١٣٦٨ـ١٣٦٩هـ، لما تشرف بحضورها، ثم نشرها فيما بعد تحت عنوان (رسالة لب اللباب في سير وسلوك أولي الألباب)[١].

وحاول العلامة الطباطبائي ان ينخرط في تدريس بحث خارج الفقه والاصول في الفترة الاولىٰ من قدومه الىٰ قم، فشرع بتدريس كتاب «الصوم» في الفقه، مضافاً الىٰ تدريس أصول الفقه أيضاً، ودون نظرياته وآراءه النقدية الجديدة في «تعليقته علىٰ كفاية الأصول» التي نقض فيها المرتكزات العقلية للفكر الاصولي في ضوء ماكتشفه من اختلاف الادراكات الحقيقية والاعتبارية. الا ان تدريسه للفقه والاصول لم يدم طويلاً بسبب وفرة الاساتذة في هذين العلمين، وندرة الاساتذة في علوم التفسير والحكمة والعقيدة، فكثف جهوده العلمية في هذه العلوم خاصة وأنجز في كل واحدة منها ابداعات باهرة.

أما في حقل التأليف فقد انصبت جهوده علىٰ تدوين تفسيره الشهير «الميزان في تفسير القرآن» والذي تواصل عمله فيه عشرين عاماً انتهت في (ليلة القدر المباركة الثالثة والعشرين من ليالي شهر رمضان من شهور سنة اثنتين وتسعين وثلاثمئة بعد الألف من الهجرة) طبقاً لما جاء في خاتمة هذا التفسير[٢]. مضافاً الىٰ ماا اضطلع به من أعمال اخرىٰ، كان أبرزها كتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» والذي صدر مذيلاً بهوامش وتعليقات توضيحية لتلميذه الشهيد مرتضىٰ المطهري بخمسة أجزاء.

١ ـ نقلها الى العربية: عباس نور الدين، وصدرت عن دار التعارف في بيروت سنة ١٤١٢هـ.
٢ ـ الميزان في تفسير القرآن. الجزء العشرون، ص ٤٦١.

علوم الحكمة في الحوزة

في مطلع القرن الرابع عشر الهجري

عُرّضت دراسة علوم الحكمة للهجر في القرون الأخيرة في الحوزات العلمية، ولجأ بعض دارسي هذه العلوم لتعاطيها سرّاً بعيداً عن أُولئك الذين يحاربونهم ويُلصقون بهم شتىٰ النعوت والأوصاف، كما يحكي ذلك السيد النجفي القوچاني المتوفىٰ سنة ١٣٦٣هـ في كتابه «سياحة في الشرق» الذي يصوّر فيه الحياة الداخلية لطلّاب العلوم الإسلامية، فيكتب عن تجربته في دراسة بعض كتب المعقول في مشهد: «درسنا شرح المطالع وشرح التجريد بصورة سرّية، حيثُ كنا نذهب قبل أذان الفجر الىٰ المدرسة الجديدة الواقعة خلف مسجد (جوهرشاد) لندرس هناك، ونعود والوقت ما يزال ظلاماً أيضاً، إذ إنّ علماء وطلاب مدينة مشهد كانوا في الغالب يرون أنفسهم منزّهين عن كتب الفلسفة التي كانوا يرون فيها بأسرها كتباً للضلال، فإن رأوا نسخة من كتاب «المثنوي» في حجرة أحدهم اعتقدوا بكفره. وكانوا يرون أن كتب الفلسفة نجسة، ولا يمسّون بأيديهم غلافها حتىٰ لو كانت جافة، بل يرون أنّها أكثر نجاسة من جلد الكلب والخنزير. . . فقد كانوا يلجأون الىٰ إشاعة أمثال تلك الافتراءات و(الناس أعداء ما جهلوا)، بينما الحقيقة: أنّ لب لباب الفلسفة هو توحيد ذات الحقّ تعالىٰ وصفاته وأفعاله، وذلك أصل الدين، وقد قيل: «إنّ أوّل الدين معرفته»، فاذا كان ذلك هو الكفر فما هو الدين إذاً»[1].

كان هذا اللون من التفكير هو السائد في الحوزات العلمية وقتئذٍ، لذلك أعرض غير واحد من الحكماء وأساتذة علوم الحكمة عن تدريسها أمام الملأ، بل سعىٰ بعضهم سعياً حثيثاً بالتظاهر بتدريس الفقه والأُصول بعد شيوع تقليد حوزوي خاطئ يخصّ وصف

---

١ ـ السيد النجفي القوچاني، سياحة في الشرق: ٦٥، ترجمة: يوسف الهادي.

العالم في الحوزة بمدرّس هذين العلمين، فخرجت الحوزة العلمية من كونها جامعة تستوعب جميع العلوم الإسلامية الىٰ كلّيّة فقهية[١].

ولم يقتصر الموقف السلبي من علوم الحكمة علىٰ حوزتي مشهد والنجف وإنّما سبقتهما بذلك قم، فمنذ صدر الدين الشيرازي اشتدّ الموقف المناوئ للفلسفة، ممّا اضطرّ الشيرازي أن يختار له منفىٰ في قرية (كهك) ويظل معتكفاً فيه علىٰ التأمّل الفلسفي والتأليف مدّة عشر سنوات تجلّت له فيها الكثير من الحقائق الفلسفية والذوقية التي ذكرها في كتابه «الأسفار الأربعة»، وتواصل هذا الموقف في فترات لاحقة وربّما ترسّخ بشدّة في العصر الحديث، فقد أشار الامام الخميني الىٰ أنّ تعلّم (الفلسفة والعرفان كان يُعدّ ذنباً وشركاً)[٢]، وحينما كان يُدرّس الفلسفة آنذاك في قم أبدىٰ بعضُ مواقف متصلّبة لا أخلاقية إزاءه، ومن هذه المواقف كما يقول: إنّه «في مدرسة الفيضية تناول ابني الصغير المرحوم مصطفىٰ وعاءً وشرب منه الماء فقام أحدهم وطهّر الوعاء لأنّني كنت أُدرّس الفلسفة»[٣].

في هذه البيئة دشّن العلّامة الطباطبائي اللبنات الأساسية لمشروعه الجديد في تعليم التفسير وعلوم الحكمة، ومع معرفته الدقيقة بما يكتنف مهمّته من عقبات، غير أنّه أصرّ علىٰ المضيّ قدماً في عمله حتىٰ قطف الثمرة في نهاية المطاف.

يؤرّخ العلّامة الطباطبائي لبعض المواقف التي اصطدم بها لمّا بدأ تدريس كتاب «الأسفار الأربعة» بعد وفوده الىٰ قم مباشرة قائلاً: «عندما جئت من تبريز الىٰ قم بدأت درس «الأسفار» وتجمّع عدد يقارب المئة من التلامذة لحضور هذا الدرس، أمر آية الله البروجردي (رحمة الله عليه) بقطع راتب التلامذة الذين يحضرون درس الأسفار، وعندما بلغني الخبر تحيّرت، فماذا أفعل؟ فإذا قُطع راتب هؤلاء التلامذة القادمين الىٰ الحوزة من مدن بعيدة، وليس لديهم مورد رزق سوىٰ هذا الراتب، فماذا يفعلون؟ وإذا

---

١ ـ المطهري، الشهيد مرتضىٰ. الاجتهاد في الاسلام: ٥٨، ترجمة: جعفر صادق الخليلي.

٢ ـ بيان الامام الخميني في ١٥ رجب ١٤٠٩هـ.

٣ ـ المصدر السابق.

تركت تدريس الأسفار لأجل ذلك، فان هذه تمثّل ضربة قاضية للوضع العلمي والعقيدي للتلامذة، وفي اليوم نفسه أو بعده بيوم جاءني الحاج أحمد خادم السيد البروجردي الىٰ المنزل بهذه الرسالة من السيد، وهي أنّه يقول: حينما كنّا شباباً، كنّا ندرس «الأسفار» عند المرحوم جهانگيرخان[١] ونحن مجموعة صغيرة وبشكل سرّي، وأمّا الدرس العلني للأسفار في الحوزة الرسمية فإنّه غير صالح بأيّ شكل من الاشكال، ولا بدّ أن يُترك، فقلت له: أرجو أن تقول للسيد البروجردي، نحن أيضاً درسنا هذه الدروس الرسمية المتعارفة كالفقه والاصول، ونحن مستعدّون لتدريسها وتشكيل حلقات دراسية خاصّة بها، ولسنا أقلّ من الآخرين في هذا المضمار. غير أنّي لما وفدت الىٰ قم من تبريز كان هدفي فقط وفقط تصحيح عقائد الطلاب علىٰ أساس الحقّ، ونقض العقائد المادّية الباطلة، ويومذاك حينما كان يذهب آية الله البروجردي بشكل سرّي الىٰ درس المرحوم جهانگيرخان، كان الناس والطلاب بحمد الله مؤمنين وذوي نيّات طاهرة، ولم تكن هناك حاجة لتأسيس حلقات دروس علنية للأسفار، أما اليوم فان كل طالب يرد الىٰ قم يحمل معه سلّة من الشبهات والاشكالات، وعلىٰ هذا لا بدّ أن نعمل علىٰ إعداد الطلاب هذا اليوم، عبر تعليمهم الفلسفة الإسلامية الحقّة، ودحض المذاهب المادّية والمثالية، من هنا لا يمكن أن أتخلّىٰ عن تدريس الأسفار. غير أنّي في الوقت نفسه أعتقد بأنّ آية الله البروجردي حاكماً شرعياً، فاذا حكَم بترك تدريس الأسفار، فسيكون الموقف من هذه المسألة بنحو آخر»[٢]. وبعد ان ذهب الحاج أحمد الىٰ السيد البروجردي حاملاً رسالة العلّامة الطباطبائي حصل تحوّل واضح في موقف البروجردي وانصرف عن قراره السابق الذي حاول فيه أن يحظر تدريس الفلسفة في قم، حيثُ أفاد الطباطبائي: «أنّ آية الله البروجردي لم يعارضه بعد ذلك، وأنّه واصل تدريس مؤلّفات الفلسفة المعروفة كالشفاء

---

١ ـ جهانگيرخان قشقائي، حكيم متألّه، ولد سنة (١٢٤٣هـ) وتوفىٰ في اصفهان سنة (١٣٢٨هـ)، من أبرز اساتذة الفلسفة في اصفهان في القرن الثالث عشر الهجري. من تلامذته في الفلسفة الشيخ آقا ضياء العراقي، والسيد أبو الحسن الاصفهاني، والسيد حسين البروجردي، والميرزا محمد علي الشاه آبادي، والسيد جمال الدين الگلپايگاني، وغيرهم.

٢ ـ الطهراني، السيد محمد حسين. مهرتابان: ٦٠ ـ ٦٢.

والأسفار لسنوات مديدة. وأنّ السيد البروجردي كان يحترمه، وكتعبير عن تقديره له بعث له في أحد الأيام بهدية نفيسة هي عبارة عن أحسن وأصحّ طبعة للقرآن الكريم»[١].

لقد كانت الغيرة علىٰ الدين طافحة في سائر أنشطة العلّامة الطباطبائي كما ترسمها لنا بوضوح خطواته الواثقة الجادّة في التدريس والتأليف، فكما قادته هذه الغيرة للتخلي عن تدريس البحث الخارج في الفقه والأُصول والتفرّغ لتدريس علوم الحكمة والعقيدة، عمل بموازاة ذلك أيضاً علىٰ إحياء دراسة التفسير وعلوم القرآن في قم بعد أن كانت مهجورة، ومنذ ذلك الحين نمت وترعرعت البذرة التي غرسها الطباطبائي فأفضت الىٰ ما نشاهده أخيراً من انفتاح جيّد علىٰ القرآن الكريم واهتمام متزايد بالتفسير والدراسات القرآنية. غير أنّ ذلك الموقف كان يعدّ تضحية كبرىٰ بالمقام من قبل العلّامة الطباطبائي بحسب المعايير المتعارفة في الحوزة العلمية، طبقاً لما حكاه تلميذه الشهيد الشيخ مرتضىٰ المطهّري عن السيد الخوئي، يقول المطهّري: «قبل شهر تشرّف أحد الفضلاء بزيارة العتبات المقدّسة، وعند عودته ذكر: أنّه تشرّف بلقاء آية الله الخوئي حفظه الله، فسأله: لماذا تركت درس التفسير الذي كنت تدرّسه في السابق؟ (فقد كان لآية الله الخوئي قبل عدّة سنوات درس في التفسير في النجف الأشرف، طُبع قسم منه)، فأجاب السيد الخوئي: أنّ هناك موانع ومشكلات في تدريس التفسير. قال: فقلت له: انّ العلّامة الطباطبائي مستمرّ في تدريس التفسير في قم، فأجاب: أنّ الطباطبائي يُضحّي بنفسه، أي: أنّ الطباطبائي قد ضحّىٰ بشخصيّته الاجتماعية»[٢]. أمّا الشهيد المطهّري فلم ينقل هذا الجواب من دون أن يعقّب عليه، لأنّه كان من أقرب تلامذة العلّامة الطباطبائي اليه، ومن أخبرهم بشؤونه وشجونه، فقال معقّباً على ما أفاده السيد الخوئي: «وقد صحّ ذلك. إنّه لعجيب أن يقضي المرء عمره في أهمّ العلوم الإسلامية كتفسير القرآن، ثم يكون عرضة لكثير من المصاعب والمشاكل، في رزقه، في حياته، في شخصيّته، في احترامه، وفي كلّ شيء آخر. غير أنّه لو صرف عمره في تأليف كتاب مثل «الكفاية» لنال كل شيء.

---

١ ـ المصدر السابق: ٦٢.

٢ ـ المطهّري، الأُستاذ الشهيد مرتضىٰ. إحياء الفكر الديني: ٤٥. طهران، مؤسّسة البعثة.

فتكون النتيجة: أنّ هناك آلافاً من الذين يعرفون «الكفاية» معرفة فائقة، أي: أنّهم يعرفون «الكفاية»، والردّ عليها، وردّ الردّ عليها، والردّ علىٰ ردّ الردّ عليها، لكن لا نعثر علىٰ شخصين يعرفان القرآن معرفة صحيحة، وعندما تسأل أحداً عن تفسير آية قرآنية، يقول لك: يجب العودة الىٰ التفاسير»[١]. ومن المؤسف أن تقابل بعض الأوساط في الحوزة العلمية الإنجاز العظيم للعلّامة الطباطبائي في تفسيره «الميزان» بردود فعل سلبية، وربّما عدوانيّة، فقد كتب بعضهم كتاباً ينطوي علىٰ روح مخاصمة وليس نقداً وتقويماً علمياً موضوعياً، تحت عنوان «حول الميزان»، فيما أثار آخرون ضجّة وصخباً في الحوزة العلمية في النجف بعد صدور «الميزان»، دفعت تلميذ العلّامة الطباطبائي الشيخ مسلم الملكوتي أن يتصدىٰ للدفاع عن تفسير أُستاذه، فخاض حوارات عديدة مع هؤلاء من دون أن يجد أُذناً صاغية لما يقول، وكان يذهب الىٰ انّ هؤلاء لم يندفعوا بسوء نيّة لاتّخاذ هذا الموقف وافتعال الضجيج، وإنّما يعود ذلك لسوء الفهم، وربّما كان لبعض الأيدي الخفية دور مهمّ في ذلك. من هنا اضطرّ العلّامة الطباطبائي أن يحصل علىٰ تقريظ للميزان من بعض المراجع وقتئذٍ، لإخماد نار هذه الفتنة وإن كان «الميزان» لا يحتاج الىٰ تقريظ أحد، حسب تعبير الشيخ الملكوتي[٢].

ويتحدّث الشيخ الملكوتي عن حادثة أُخرىٰ تمثّلت باعتراض أحد المراجع في النجف علىٰ طباعة بعض آثار الطباطبائي، وكما لم يُجد حواره مع الذين أثاروا الضجّة ضدّ «الميزان» في النجف، كذلك لم يُجد حواره هذه المرّة مع ذلك المرجع ولم يقتنع بالتراجع عن موقفه، وملخّص القصّة طبقاً لرواية الملكوتي: انّ للعلّامة هوامش وتعليقات تتضمّن نظرات نقديّة علىٰ كتاب «العقل» من «بحار الأنوار»، وقد تبرّع أحد المحسنين بالإنفاق علىٰ طباعة البحار مع تلك الهوامش، وكان هذا التاجر المُحسن مقلّداً

---

١ ـ المصدر السابق: ٦٢.

٢ ـ علامه مؤسس تفسير در حوزه در گفتگو با حضرت آية الله شيخ مسلم ملكوتى (العلّامة مؤسّس التفسير في الحوزة في حوار مع حضرة آية الله الشيخ مسلم ملكوتي). مجلة بصائر (السنة الثالثة، عدد خاص بالعلامة الطباطبائي: ٦).

لأحد المراجع المقيمين في النجف آنذاك، فاستجازه في ذلك، لكن هذا المرجع لم يأذن لمقلّده بطبع البحار مذيّلاً بتعليقات الطباطبائي. يقول الملكوتي: كنت يومها في النجف، فذهبت الىٰ هذا المرجع، وقلت له: مولانا لماذا لم تأذن بذلك مع العلم أنّ مثل هذه الهوامش النقدية سيكتبها آخرون في المستقبل، أليس من الأفضل أن يقررها العلّامة الطباطبائي الآن، إذاً لماذا تمنع ذلك؟ غير أنّ هذا المرجع فضّل عدم الإذن، وبرّر موقفه قائلاً: إنّ طباعة هذه الهوامش ستُذهب عظمة وأُبّهة بحار الأنوار، وليس في ذلك صلاح للإسلام والتشيّع، وبسبب هذا الموقف لم تطبع تعليقات العلّامة الطباطبائي علىٰ البحار في تلك الطبعة[1].

❊ ❊ ❊

١ ـ المصدر السابق: ٦. ومجلة حوزه، ع ٧٨، ص ١٩٠.

العلّامة الطباطبائي يجسّد الحكمة العملية في سلوكه

كان العلّامة الطباطبائي (ملكاً بصورة إنسان. . . وهو مصداق للحديث: كونوا للناس دُعاة بغير ألسنتكم)[١] ـ حسب تعبير السيد جلال الدين الآشتياني ـ إذ استطاع أن يجسّد روح الشريعة المقدّسة بسلوكه الذي أحيا به غير واحدة من السُنن، وأضحىٰ قدوة وأُسوة خصوصاً لطّلاب العلوم الإسلامية، وليس بوسعنا أن نقف عند سائر الأبعاد الأخلاقية والتربوية في سلوكه، لأنّ ذلك يتطلّب دراسة مستأنفة تعنىٰ بمعرفة تلك الأبعاد واستكشاف دلالاتها، غير أنّ ذلك لا يمنعنا من الإشارة الىٰ شيء منها، باعتبارها تضيء مظاهر الحكمة العملية في شخصية الطباطبائي. وعلىٰ هذا سنقف عند بعض النماذج:

١ ـ العفاف في العيش:

اعتمد الطباطبائي في تأمين نفقات حياته ونفقات عائلته علىٰ ربع مزرعة كان يمتلكها أبوه في تبريز، وكان يمتنع عن استلام الحقوق الشرعية المخصّصة لطلاب الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، ويكتفي وأُسرته بما يصله من عائدات ما ورثه من أبيه، وربّما تأخّر وصولها وقتاً طويلاً، لكنّه فضّل عيشة الكفاف علىٰ أن يتصرّف بشيء من الحقوق الشرعية، ثم عمد الىٰ مغادرة النجف حين اضطرّته أحواله الاقتصادية لذلك، وظلّ يعمل بالفلاحة أكثر من عشر سنوات في تبريز متعففاً عن الاستفادة من الخمس وغيره من الأموال الشرعيّة، كما ألمعنا لذلك[٢].

لقد أحيا العلّامة الطباطبائي بسلوكه هذا ما كنّا نقرأه عن أصحاب أهل البيت عليهم السلام من رواة الحديث والفقهاء الذين تعرّفهم مصنفات الرجال بالنسبة الىٰ مهنهم،

---

١ ـ مجلة كيهان فرهنگی: ١٧، السنة الثانية، العدد ٦ (شهريور / ١٣٦٤ ش).

٢ ـ بصائر: ١٥ ـ ١٦، السنة الثالثة (عدد خاص بالعلّامة الطباطبائي).

فيقال: (الحناط، والسمان، والصيرفي، وبياع الطاطري، والجمّال، ...الخ).

ولما هاجر الىٰ قم استأجر منزلاً لا تتجاوز مساحته عشرين متراً، يشتمل علىٰ غرفة واحدة مقسومة الىٰ ما يشبه غرفتين عبر نصب ستارة في وسطها، ولم تتوفّر علىٰ مطبخ ولذلك كانت تضطر زوجته للطبخ في داخل الغرفة[١]، وظلّ يسكن حتىٰ سنوات متأخّرة من حياته في منزل بائس مستأجر، كان مالكه لا يسمح للعلّامة الطباطبائي باستقبال الأصدقاء والضيوف فيه، غير أنّ الطباطبائي لم يستطع أن ينتقل من هذا المنزل ويستأجر منزلاً آخر لعدم توفّر المال اللازم لذلك، لأنّه ظلّ مديناً طيلة تلك الفترة، ومع كل ذلك استمرّ يواصل نشاطه العلمي في التدريس والبحث والتأليف بجدّية وحضور قلب تامّ، ولم يبدِ توجّعاً أو شكوىً من حاجة يوماً ما لأحد[٢]. بل كان يمتنع من استلام مساعدة من أيّ إنسان حتىٰ لو كان ولده، يقول أحد فضلاء الحوزة: عرض أحد التجّار المحسنين شراء منزل للعلّامة الطباطبائي بواسطتي، فقلت للعلّامة بذلك، فأجابني: هذا رجل صالح، جزاه الله خيراً، إلّا أنّي اعتذر عن ذلك، لتوفّر مبلغ لديّ من إرث والدي، ولا يمكن أن أتصرّف بسهم الامام، فأعدت المبلغ لصاحبه. فقال التاجر المحسن: قل للعلّامة: إنّ هذه هدية وليس من سهم الإمام. فعدت للعلّامة مرّة أُخرىٰ وقلت له ذلك. فأجاب: لا حاجة لي بذلك. واخبرت صاحب المبلغ بذلك، فقال: قل للعلّامة: تصرّف بهذا المبلغ حسبما تراه صلاحاً. فعدت اليه مرّة ثالثة وأخبرته بذلك، فأجاب معتذراً: لا استطيع ذلك. فأرجعت المبلغ لصاحبه[٣].

وبالرغم من أنّه امتلك منزلاً في السنوات الأخيرة من حياته في قم، إلّا أنّه لم يستعن بأحد في تهيئة ثمنه حتىٰ أولاده، وإنّما توفّر لديه الثمن ممّا وصله أخيراً من ميراث.

يقول أحد أولاده: كان أبي يمتنع من استلام أيّ شيء منّا حتىٰ لو كان بقيمة خمسة

١ ـ مجله مطالعات مديريت: ١٤ ـ ١٥، العدد ١، (بهار / ١٣٧٠ش).
٢ ـ آينة عرفان: ٤٠، (ملحق صحيفة جمهوري اسلامي الخاص بالذكرىٰ العاشرة لرحيل العلّامة الطباطبائي).
٣ ـ مجله مكتب اسلام: ٦٢، السنة ٢١، العدد ١٠.

ريالات، لأنّه يتمتّع بإباء وعزّة نفس عجيبة. حتىٰ أنّه تعرّض الىٰ وعكة صحّية في أواخر عمره، فنصحه الأطبّاء بالاستجمام والاستراحة في منطقة هواؤها نقيّ، فاستأجرت له بستاناً في دماوند وأعطيت قيمة الإيجار لصاحب البستان، وبعد ثلاثة أيّام من إقامته هناك استدعاني فسألني: ما هي قيمة الإيجار؟ فقلت له: ليس مهمّاً، فقال بإصرار: أيمكن أن أُعطي الإيجار أم لا؟ فقلت: أنا دفعته. فأجاب: إمّا أن تأخذ منّي قيمة الإيجار أو سأضطر لمغادرة هذا المكان. فأجبرني علىٰ قبول قيمة الإيجار[1].

٢ ـ التواضع والبساطة في الحياة:

اتّسمت حياة العلّامة الطباطبائي بالبساطة والفرار من البروتوكولات والبهرجة التي يحيط بها معظم ذوي الشأن المالي والسياسي والعلمي حياتهم في المأكل والملبس والمركب، تقول ابنته: عندما كنت اقدّم له الواناً متنوعة من الطعام علىٰ المائدة كان يكتفي بنوع واحد لا غير[2]. ويقول تلميذه الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي: ما زلت أتذكّر هندامه لما ورد من قرية (شاد آباد) من توابع تبريز الىٰ مدينة قم، وهو يرتدي عمامة قطن ذات لون كُحلي، ولم يكن لديه أيّ إمكانات ماديّة، وكان يستأجر منزلاً يشتمل علىٰ غرفتين بثمانين توماناً، فتساءلت: أهذا هو الشخص الذي يدّعي أنّه سيحدث ثورة في الحوزة العلمية[3]؟ ويقول تلميذه علي أكبر المسعودي: إنّ حياة العلّامة الطباطبائي كانت تتّسم بالبساطة، فمثلاً في كلّ مرّة يريد السفر الىٰ طهران يمتطي الحافلات الكبيرة (الاتوبوس) بمعيّة الناس، مثلما يفعل أيّ شخص عادي، حتىٰ أنّه في إحدىٰ المرّات ظلّ ينتظر جالساً في الحافلة أكثر من ساعة حتىٰ امتلأت بالركّاب وتحرّكت، وفي مرّة أُخرىٰ أُصيب بجرح إثر اصطدام الحافلة التي كان مسافراً بها الىٰ

---

١ ـ المصدر السابق: ٦٢.

٢ ـ گلى زواره، غلام رضا. جرعه هاى جانبخش: فرازهايى از زندگى علامه طباطبائى: ٣٧٦. قم، انتشارات حضور، ١٣٧٥ ش.

٣ ـ المصدر السابق: ٣٧٣.

طهران[١].

ويروي تلميذه السيد محمد حسين الطهراني صورة أُخرىٰ من تواضعه، فيقول: عندما كنت طالباً في الحوزة بقم كنت كثير التردّد الىٰ منزل أُستاذي العلّامة الطباطبائي، ومن الحسرات التي ظلّ يختزنها فؤادي حرماني من الاقتداء به في الصلاة، لأنّه كان يمتنع عن أن يتقدّم علىٰ أحد، وفي شهر شعبان ١٤٠١هـ تشرّف بزيارة مشهد، ثمّ ورد الىٰ منزلي، ولما حلّ وقت صلاة المغرب أعددت له ولرفيق كان بصحبته سجادة الصلاة، وخرجت من الغرفة لكي يبدأ بالصلاة ثم اقتدي به حالة انشغاله بالصلاة، إلّا أنّي مكثت خمس عشرة دقيقة أترقّب خارج الغرفة من دون أن يبدأ بالصلاة، ثم ناداني مرافقه قائلاً: سيظلّ العلّامة الطباطبائي جالساً حتىٰ تصلّي أنت. فقلت للعلّامة: أنا اريد الاقتداء بكم، فقال: أنا اريد الاقتداء بك، ثم أردف: تفضّل صلِّ. فأجبته: منذ أربعين عاماً تحدوني الرغبة للصلاة مأموماً وراءكم، فتبسّم وقال: أضف سنة أُخرىٰ علىٰ الأربعين. ثم أضاف: تفضّل للصلاة أنا أُريد الاقتداء بك، فخجلت كثيراً، وقلت له: إن كان هذا أمر من جنابك فأنا مطيع لك. وأخيراً نزلت علىٰ رغبته، فتقدّمت للصلاة وصلّىٰ العلّامة خلفي مأموماً، وهكذا وبعد أربعين عاماً لم أُحرم من الائتمام به فحسب بل انتهىٰ الأمر لأن أكون إماماً له. ثم يستشهد السيد الطهراني بهذا البيت من الشعر لصفي الدين الحلي:

خُلقٌ يُخجِل النسيم من اللطف   وبَأسٌ يَذوبُ منهُ الجَمادُ[٢]

وكان العلّامة الطباطبائي أبعد الناس عن التظاهر بالعلم، يشعّ حياءً ورقّة وسكينة، فعندما كان يقوم بالتدريس يجلّله التواضع أمام تلامذته، فيجلس وسط حلقة الدرس خافضاً رأسه من دون أن يرتقي المنبر[٣]، ولازمه هذا الأدب حتىٰ بعد أن ازداد عدد تلامذته، فمثلاً كان درس التفسير يزدحم بكثرة الحاضرين، وكان صوته لا يكاد يصل الىٰ كافة الطلاب، فالتمسه الحضور وباصرار أن يرتقي المنبر حال التدريس، غير أنّه

---

١ ـ المصدر السابق: ٣٧٨.
٢ ـ الطهراني، السيد محمد حسين. مهرتابان: ٥١ ـ ٥٢.
٣ ـ مجله حوزه. العدد ٥٥: ٥٠.

امتنع عن ذلك وظلّ يجلس بتواضع في حلقة الدرس حيثما يجلس تلامذته[١].

ولم يُشاهد في الغالب مستقلاً سيارة في ذهابه وايابه من دروسه واليها، أو في زياراته للحرم الشريف، أو زيارة تلامذته وأصدقائه، وكان يجيب علىٰ أيّ سؤال علمي وهو ماشٍ[٢]، فضلاً عن اماطته للأذىٰ عن طريق المارّة، يقول تلميذه الشيخ إبراهيم الأميني: رافقته ماشياً في شارع صفائية الذي يؤدّي الىٰ الحرم في قم، فكان يرمي بحذائه أو عصاه قشور الموز والبرتقال بعيداً عن الطريق ويلقيها في قناة المجاري[٣].

وما كانت تبدو علىٰ مظهره أيّة علامة تشير الىٰ مقامه الرفيع، حتىٰ أنّ تلميذه الشيخ جعفر السبحاني يقول: لو أنّ شخصاً سافر بمعيّته سنة بتمامها ولم يكن علىٰ معرفة من قبل بمقامه العلمي، فلن يكتشف أنّ هذا الرجل هو صاحب المنهج الجديد في التفسير، وذو الإبداع والتجديد في الفلسفة، وأُستاذ السير والسلوك[٤].

٣ ـ الجدّيّة وقوّة الإرادة:

اتّسمت حياة العلّامة الطباطبائي بجدّيّة ومثابرة قلّ نظيرها في سائر الأعمال التي كان يضطلع بها، ولم يفرّط بأيّ فرصة من حياته، تحكي ابنته (نجمة السادات) عن هذا البعد في حياة أبيها نقلاً عن أمّها، حيثُ تقول: في السنوات التي عشناها في النجف كنت أُوقّت جرس الساعة في كل ليلة لأجل إيقاظ العلّامة لصلاة الليل، وحين أُوقظه يتوضّأ ويؤدّي الصلاة، ثم لا ينام بعد ذلك، إذ كان يقول: ينبغي أن لا يُنام بين صلاتي الليل والصبح، وفي هذه الفترة كان يتدرّب علىٰ الخط هو وأخوه السيد محمد حسن الالهي، وبعد صلاة الصبح ينصرفان لمباحثة الدروس، فأتولّىٰ أنا إعداد الشاي لهما، كي لا يصيبهما الإرهاق والتعب، وبعد ساعة أجلب لهما الإفطار[٥].

---

١ ـ مجله مكتب اسلام. السنة ٢١، العدد ١٠: ٦٤.

٢ ـ گلي زواره، غلام رضا. جرعه هاى جانبخش: ٣٦٩.

٣ ـ المصدر السابق: ٣٨١.

٤ ـ يادنامه مفسر كبير علّامة طباطبائي: ٤٨.

٥ ـ مجله زن روز، العدد ٨٩٢.

أمّا قوّة الإرادة فقد وهبه الله عزماً من النادر أن نعثر علىٰ ما يماثله في الناس العاديين، وتمتّعت شخصيّته بإرادة حازمة لا تتزلزل، ويكفي لمعرفة هذا البعد في شخصيّته قصّة إجراء عملية له من دون تخدير، فإنّه عندما ذهب الىٰ لندن لعلاج عينه، أخبره الأطبّاء: أنّ هذه الغشاوة التي علىٰ عينه تتطلّب عملية جراحية، وإلّا فسيفقد بصره، فوافق علىٰ ذلك، غير أنّ الأطبّاء قالوا له: لا بدّ من التخدير قبل إجراء العملية، فرفض ذلك، وطلب إجراء العملية من دون تخدير، فأجابه الأطبّاء: أنّ العملية تتطلّب بقاء العين مفتوحة من دون أن تغلق لمدة خمس عشرة دقيقة، فقال لهم: ستظل عيني مفتوحة كذلك، وبالفعل تمّ إجراء العمليّة واستمرّت سبع عشرة دقيقة من دون تخدير، وأبقىٰ العلّامة الطباطبائي عينه مفتوحة تمام هذه المدّة من دون أن يغمضها برهة ما[1].

٤ ـ الرفق والشفقة والمداراة في العشرة:

كانت شخصيّة العلّامة الطباطبائي منهلاً يفيض الحب والعطف والمودّة علىٰ أفراد أُسرته وتلامذته ومن يعاشره من الناس، فلو وقفنا عند حياته داخل الاسرة تبهرنا طباعه وسجاياه في التعامل مع زوجته وأولاده، يتحدّث ولده السيد عبد الباقي عن أشعة من سلوكه داخل المنزل قائلاً: كان العلّامة في المنزل رحيماً جداً، لا يصدر منه أذىٰ، ولا أوامر، فحين يحتاج الىٰ شاي أو غيره يسعىٰ بنفسه لتأمين ما يحتاج، وحينماتدخل زوجته أو أحد ابنائه الغرفة يقف منتصباً احتراماً له، الىٰ هذه الدرجة بلغ أدبه وخلقه. وطالما كان يؤكّد أنه مدين بهذا التوفيق لزوجته[2].

وتتحدّث ابنته نجمة السادات قائلة: كان أبي يذكر امّي ذكراً حسناً علىٰ الدوام، فيقول: ان هذه المرأة هي التي أوصلتني الىٰ ما وصلت اليه، هي شريكتي فيما انجزته، كل كتاب ألّفته نصفه يعود اليها. ولما سُئلت هذه السيّدة [زوجته] السؤال التالي: كيف يوفّق العلّامة الطباطبائي والذي يتمتّع بهذه الشخصية العلميّة العظيمة وهذه المشاغل

---

١ ـ آينه عرفان: ٥٩.

(٢) مجله نور علم. الدورة الثالثة، العد ٩: ٧٦ ـ ٧٧.

الفكريّة بين تلك المشاغل والمتطلّبات العائلية ؟ أجابت : لقد خصّص العلّامة في برنامجه اليومي اوقاتاً وساعاتٍ خاصّةً بالعائلة ، فإنه بعد أن يعمل لمدة سبع ساعات يقول : ان فترة ما بعد الظهر الىٰ المساء هي للمجلس الخاص بالاسرة ، فينادي : تعالوا اجلسوا واسمعوا ما أقول : انّ هذه الساعة هي افضل الأوقات لدي ، ومع تعاظم وازدياد أعماله إلّا انه لم يغفل عن عائلته ، إذ كان يهتم بزوجته وابنائه اهتماماً خاصّاً ، وبالرغم من انشغاله الدائم بتلك الأعمال ، وما كان يتّسم به من حب شديد للضيوف ، فانه كان يسعىٰ لمساعدة امّي ، مع انها لم تكن ترضىٰ ان يمارس هو أعمالها . علىٰ العموم كانت امّي هي مدبّرة المنزل ، فان ما يرتبط بدراستنا وذهابنا وايابنا وسائر الشؤون الأُخرىٰ كانت تتولّاها امّي ، لكي يكون أبي متفرّغاً بشكل تام لمشاغله العلمية[1] .

وقد كانت علاقته بزوجته تنطوي علىٰ مودّة عميقة ، حتىٰ انّه تأثّر تأثّراً شديداً وبكىٰ بحزن بالغ عند وفاتها ، يقول تلميذه الشيخ ابراهيم الأميني : فوجئت بانهمار دموع العلّامة بغزارة وحزنه وتأثّره الشديد بعد وفاة زوجته ، فقلت له في احد الأيام : نحن نستلهم الصبر منك في تحمّل المصائب ، لماذا تتأثّر بهذا الشكل ؟ فأجاب : شيخنا الأميني الموت حق ، كلّنا لا بدّ ان نموت ، أنا لا أبكي لموت زوجتي ، وإنّما أنا ابكي لصفاء وحب هذه السيدة . فان حياتنا كانت صعبة وشاقّة ، عندما كنت في النجف الأشرف كانت تواجهني متاعب جمّة ، وأنا لا اعرف شيئاً بالنسبة لمتطلّبات الحياة المختلفة ، فكانت هذه المرأة هي التي تتولّىٰ ادارة حياتنا ، فطوال مدّة حياتنا لم تقدم علىٰ عمل يمكن أن أقول عنه : لماذا فعلتِ ذلك ، ولو بمستوىٰ ان أُحدّث نفسي بذلك ؟ كما لم تترك عملاً يمكن أن اقول عنه : لماذا تركتِ هذا العمل . كذلك لم تعترض عليّ طوال حياتها ، فلم تقل : لماذا فعلت ذلك ؟ أو لماذا تركت ذلك ؟ فمثلاً أنت تدري ان عملي داخل المنزل ، وانا دائماً مشغول في المنزل بالكتابة أو المطالعة ، ومن المعلوم اني أُصاب بالإجهاد فاحتاج للاستراحة وتجديد طاقتي للعمل . هي كانت علىٰ بيّنة من هذا الأمر ، لذلك كان (السماور) مشتعلاً

---

١ ـ مجله زن روز . العدد ٨٩٢ .

باستمرار والشاي جاهز، وفي ذات الوقت الذي كانت مشغولة بأعمال المنزل، كانت تجلب لي كل ساعة فنجان شاي الىٰ غرفتي ثم تعود الىٰ عملها الىٰ ساعة أُخرىٰ، شيخنا الأميني: كيف يتسنّىٰ اليّ أن انسىٰ كل هذه المحبّة والصفاء[١]؟

وظلّ الطباطبائي وفيّاً لهذه المرأة الصالحة، فقد كان يزور قبرها كلّ يوم طيلة ثلاث أو أربع سنوات بعد وفاتها، ولما تراكمت اعماله ولم يجد فرصة، استمرّ يزورها بشكل منظم مرّتين كل اسبوع في يومي الاثنين والخميس، وكان يقول: يجب ان يكون عبد الله شكوراً، إذا لم يستطع الإنسان تأدية حق الناس فلن يتمكّن من اداء حق الله[٢].

وتشير ابنته الىٰ حنانه وشفقته ومودّته أطفاله، بل ولأطفالها، قائلة: كان ينفق ساعات عديدة من وقته الثمين للانصات الىٰ ما يحكيه الأطفال أو بتعليمهم الرسم واعطائهم تمارين وواجبات للحلّ[٣].

اما عطفه وشفقته علىٰ الآخرين، فنكتفي بذكر موقف واحد يفصح عن أُسلوب معاشرته للناس، يقول ابنه: حينما كان ابي يعمل في مزرعته بتبريز، كان يتولّىٰ تسويق المحاصيل بعض الأشخاص مقابل أُجور يتقاضونها من الثمن علىٰ هذا العمل، فيما يدفعون باقي الثمن الىٰ أبي. وفي احدىٰ المرات اعطىٰ هؤلاء لأبي أوراقاً تثبت مديونيّتهم بعض المبالغ لأبي، ثم بعد ذلك شاهدت أبي يخرج هذه الأوراق من جيبه وينظر فيها مليّاً، ويمزّقها بمجموعها ويرميها، مع العلم انا كنّا في امسّ الحاجة للمال لتأمين النفقات الاعتيادية لحياتنا، فتساءلت بتعجّب: لماذا تفعل ذلك يا أبي؟ فنظر اليّ بتأمّل، وقال: لو كان لديهم مالاً لجلبوه ووفوا مديونيّتهم، الله لا يرضىٰ ان نمارس ضغطاً عليهم من أجل وفاء الدين مع علمنا بعدم توفّر شيء لديهم. بعد ذلك يعقّب ولده علىٰ هذا الموقف: لقد تعلّمتُ درساً بليغاً في شموخ النفس وبُعد الهمّة وتوكّل أبي علىٰ الله وانه هو الرزّاق[٤].

١ ـ يادنامه مفسر كبير علّامه طباطبائى: ١٢٩ ـ ١٣٠.
٢ ـ گلي زواره. جرعه هاى جانبخش: ٣٩١. والطهراني، السيد محمد حسين مهرتابان: ٢٤ ـ ٢٥.
٣ ـ مجله زن روز، العدد ٨٩٢.
٤ ـ مجله جوانان، العدد ٨٢١.

٥ ـ من آدابه مع تلامذته:

تميّزت علاقة العلّامة الطباطبائي بتلامذته بمودّة صادقة ورعاية خاصّة، توفّق فيها الدارسون في حلقات دروسه باستلهام تجربة تربوية أخلاقية عميقة منحت شخصياتهم مقوّمات روحية اساسية ما كان لهم ان يحصلوا عليها لولا هذا الاستاذ، فضلاً عن العلوم التي اغنتهم عن الرجوع الىٰ غيره. وهذا ما أكّده غير واحد من تلامذته في حديثهم عن آدابه في التعامل معهم، يكتب تلميذه الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي: طيلة الثلاثين سنة التي أفتخر بحضوري فيها لديه لم أ سمع منه كلمة «أنا»، وعوضاً عن ذلك طالما سمعت منه عبارة «لا أعلم» عند جوابه عن الاسئلة، هذه العبارة التي يعتبرها أدعياء العلم عاراً، غير انّ هذا البحر المتلاطم من العلم والحكمة يقولها من فرط تواضعه بسهولة، ثمّ بعد ذلك يجيبه علىٰ السؤال مبتدئاً بقوله: يحتمل أو في نظري[١].

امّا تلميذه الآخر الشيخ ابراهيم الأميني فيكتب: اشتركت حدود ثلاثين سنة في درسه، مضافاً الىٰ حضوري ليالي الخميس والجمعة أيضاً في درسه الخاص، لا أتذكّر طوال هذه المدة انه صار عصبيّاً، أو صدر من لسانه قول شديد أو توهين لأحد من تلامذته، كان متواضعاً جداً، لم نرَ منه تعريفاً وتمجيداً بنفسه، كما لم يبخل بالتعليم والتربية علىٰ أحد، وعادة ما يوضّح المطالب العالية وبعض ابتكاراته ببيان ميسّر مفهوم للمخاطبين، من دون ان يشير الىٰ ان هذا المطلب من ابتكاراتي وانه مطلب مهم. وكان يحرص علىٰ اشاعة العلم، فلم يترك سؤالاً لأحد بلا جواب، ويأتي جوابه بمستوىٰ فهم السائل. ولا يلجأ لاستخدام العبارات المقعّرة، ويجيب بعبارات مختصرة، لا يعبأ بكثرة أو قلّة حضور طلّابه، فحتىٰ لو اقتصر الحضور علىٰ اثنين أو ثلاثة لا يبخل بالدرس. لم يحرم من الافادة منه غير الطلاب، فأي شخص وأيّاً كان زيّه ولباسه وعمره يمكنه الاستفادة منه، وطالما انتفع منه مثل اولئك. وطالما أجاب علىٰ الرسائل الكثيرة التي

---

١ ـ يادنامه مفسر كبير علّامة طباطبائي: ٣٧.

كانت تصل اليه وتنطوي علىٰ اسئلة متنوّعة بخط يده[١].

ولعلّ أهم مزية تعلّمها منه تلامذته هي التواضع العلمي في بيئة تزدحم بالادعاءات والتفاخر والتعالُم، فكثيراً ما نسمع أو نقرأ انّ هذا المطلب لم يسبقني به احد، وهذا ما أفاضه الله عليّ، بينما اتّسمت شخصية العلّامة الطباطبائي بأدب مختلف في البحث العلمي، كما ذكر تلميذه مصباح اليزدي: لا اتذكّر ولو لمرّة واحدة انّه أشار الىٰ انّه توصّل الىٰ حل هذه المسألة التي عجز عن حلّها الآخرون[٢].

وبلغ من تواضعه العلمي ان يعبّر عن تلامذته بـ«رفاقي» ولا يحبّذ ان يسمّيهم تلامذته، كما تقول ابنته: انّه كان خارج المنزل في أحد الأيام، فجاء أحد تلامذته لزيارته، فقلت له حين عاد الىٰ المنزل: جاء أحد تلامذتك ولم يجدك، فأجاب: قولي أحد رفاقي، هؤلاء رفاقي[٣]. وهذا ما جعل طلابه ينجذبون اليه ويلتصقون بشخصيّته، ويحبّونه بشغف بالغ، بحيث كان بعضهم يصاحبه ماشياً في طريق عودته الىٰ المنزل، فيما يتوافدون عليه في اوقات أُخرىٰ الىٰ المنزل لاستلهام الأجوبة علىٰ اشكالاتهم وأسئلتهم، من دون ان يحوّل بينهم وبينه أي حجاب، وفي بعض الليالي كان يمشي عدّة كيلومترات مع ما هو عليه من ضعف البدن والارتعاش الذي ابتلي به، كيما يحضر مجالسهم الخاصّة ويوضّح لهم المطالب العلمية، وربّما تستغرق هذه المجالس ساعات طويلة، ليعود بعد الانصراف منها ماشياً الىٰ منزله[٤].

٦ ـ عمق الصلة بالله:

حفلت حياة العلّامة الطباطبائي بالانقطاع الىٰ الله، ودوام الاتصال به، والادمان علىٰ ذكره في السر والعلن، وممّا لا شكّ فيه انّ التوفيق الذي أحرزه الطباطبائي والابداع الوفير الذي اشتملت عليه آثاره كان مظهراً لعمق صلته بالله، يكتب تلميذه ابراهيم الأميني: انه

---

١ ـ المصدر السابق: ١٢٢ ـ ١٢٣.

٢ ـ آينه عرفان: ١٤.

٣ ـ صحيفة اطلاعات، العدد ١٩٧٦٧ (٢٤ / ٨ / ١٣٧١ ش) (لقاء مع السيدة نجمة السادات الطباطبائي).

٤ ـ تاجديني، علي. يادها و يادگارها. طهران، كانون انتشارات پيام نور: ٧٧ ـ ٧٨.

كان من أهل الذكر والدعاء والمناجاة، فحتىٰ في الطرقات لا نراه يفارق ذكر الله، وحين كنت أحضر مجالسه بمجرّد ان يتوقّف الحديث وتحصل حالة سكوت يعود العلّامة للذكر، مضافاً الىٰ التزامه بالنوافل، حتىٰ انه كان يغتنم لحظات سيره في الطريق لأداء النافلة[١]. ومن الطريف ان احد معارف الطباطبائي شاهده ماشياً في الشارع، فسلّم عليه، فرد عليه الطباطبائي السلام، ومضىٰ من دون أن يسأله عن أحواله، فانزعج ذلك الشخص، وبلغ انزعاجه العلّامة فيما بعد، فاضطرّ الطباطبائي للإفصاح عن السبب بقوله: في كل وقت أخرج من المنزل اشرع بصلاة نافلة الىٰ أن أصل المحل الذي أقصده ولم يكن أحد يعلم بذلك قبل هذه الحادثة[٢].

اما شهر رمضان فيظلّ في لياليه مستيقظاً حتىٰ الصباح، يحيي بعض الليل بالمطالعة، فيما يحيي ما بقي منه بالدعاء وقراءة القرآن والصلاة والأذكار[٣].

وكما عُرف العلّامة الطباطبائي بطهارة الجنان اشتهر أيضاً بطهارة اللسان، فقد ذكر تلميذه السيد محمد باقر الموسوي الهمداني «مترجم الميزان الىٰ الفارسية»: انّ العلّامة الطباطبائي لم يذكر أي إنسان بسوء، لقد دامت علاقتي معه (٣٥) سنة لم أسمعه في أثنائها يذكر أحداً بسوء. وكان هذا الرجل مواظباً علىٰ مراقبة نفسه، وكان زمامها بيده، كانت له سيطرة علىٰ اللسان واليد وجميع الأعضاء والجوارح، والله شاهد علىٰ ما أقول اني لم أسمع منه طوال هذه المدّة غيبة ولو لمرّة واحدة، كما لم اسمع منه كلمة في مدح نفسه والتمجيد بذاته[٤].

---

١ ـ يادنامه مفسر كبير علّامة طباطبائي: ١٣١.

٢ ـ مجله زن روز، العدد ٨٩٢.

٣ ـ يادنامه مفسر كبير علّامة طباطبائي: ١٣١.

٤ ـ كيهان العربي، العدد ٣٨٠٥ (١٣ / ١١ / ١٩٩٦م).

الآثار الفلسفيّة للعلّامة الطباطبائي

تعدّدت وتنوّعت الآثار الفلسفية للطباطبائي، فبينما جاء بعضها علىٰ شكل رسائل مدوّنة ببيان مكثّف موجز، مثلما نجد في «الرسائل التوحيدية» و«الرسائل المنطقية» التي ألّفها أيّام اشتغاله بالفلاحة في تبريز، بعد عودته من النجف الأشرف، جاء بعضها الآخر علىٰ شكل تعليقات وحواشي علىٰ أعمال حكماء معروفين، كما في «تعليقته علىٰ الأسفار الأربعة»، أو مؤلّفات مستقلّة في الفلسفة، كما في «أُصول الفلسفة والمذهب الواقعي» و«بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة».

وعمد الطباطبائي الىٰ اقتفاء الأُسلوب المتداول في تدوين المسائل الفلسفية لدىٰ مؤلّفي مدرسة الحكمة المتعالية في الكتابين الأخيرين، فبدأ بالأُمور العامّة أو الإلهيّات بالمعنىٰ الأعمّ وأردفها بالإلهيّات بالمعنىٰ الأخصّ، إلّا أنّه استبعد بعض المباحث، وأعاد تنظيم بعضها الآخر بنحو لم يتجاوز فيه طريقة السلف كلّياً. ولعلّ تمسّكه بذلك يعبّر عن هدفه من تأليف «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» كمقررين لدراسة الفلسفة في الحوزة العلمية، ولذا ينبغي أن يوصلا دارس الفلسفة الىٰ تراث الفلسفة الإسلامية بيُسر وانتظام. من هنا صار محور المباحث ومرتكزها فيهما هو «الأحكام الكلّية للوجود» والتي تشكّل «أصالة الوجود» و«الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود» منبعها الأساسي، فان سائر المباحث في «الحكمة المتعالية» تترتّب علىٰ الفراغ عن القول بهاتين المسألتين، بينما تناثر البحث حول «نظرية المعرفة» في مواضع متفرّقة من هذين الكتابين، فتارة نعثر عليه في ثنايا بحث «الوجود الذهني» و«الكلي والجزئي» و«الكيفيّات النفسانية»، أو نراه في مباحث «العقل والعاقل والمعقول».

أمّا في «أُصول الفلسفة» فقد استأثرت «نظرية المعرفة» بمساحة واسعة من مباحث الكتاب، فبعد أن فرغ السيّد الطباطبائي في المقالة الأُولىٰ والثانية من بيان «معنىٰ الفلسفة

وحدودها، والعلاقة بينها وبين العلوم الطبيعية والرياضية» دشّن بحثه بنظرية المعرفة، وأولاها أهمّية متميّزة حين جعلها تتصدّر مسائل الفلسفة الأُخرىٰ، وعمل علىٰ ترتيب البحث فيها علىٰ وفق ثلاثة محاور متسلسلة منطقياً، تبدأ بـ«قيمة المعرفة» ويليها «مصدر المعرفة» وتنتهي بـ«حدود المعرفة».

ومضافاً الىٰ تقديم البحث في «نظرية المعرفة» وما يتّصل بها من مسائل «الإدراكات» علىٰ غيرها، فإنّها احتلّت مساحة واسعة من هذا الكتاب، إذ انبسطت علىٰ معظم صفحات الجزء الأوّل وصفحات الجزء الثاني بتمامها، فيما اشتملت الأجزاء الثلاثة الباقية علىٰ كافة المسائل الأُخرىٰ. وبذلك يكون «أُصول الفلسفة» أوّل مؤلّف في الفلسفة الإسلامية يعالج مسألة المعرفة بهذه الكيفية ويوليها هذا القدر من التحليل والدراسة.

منهج البحث الفلسفي عند العلامة الطباطبائي

تبلورت في مجموع أعمال الطباطبائي من مؤلفات ودروس أصول منهجية واضحة، جرىٰ ضبط وتدوين المسائل الفلسفية في اطارها، ودأب علىٰ تجسيدها كمعايير وأسس لايحيد عنها في بحثه الفلسفي، وبوسعنا القول إن النتائج التي انتهىٰ اليها في آثاره، تعد ثمرة لتلك الاسس التي تحرك عبرها تفكيره الفلسفي، وهذا لايعني وجود الاسس كمعطىٰ ناجز قبل عملية البحث، وانما يعني انها كانت تتوالد علىٰ الدوام في فضاء عملية البحث، لأن الاطار المنهجي يتشكل باستمرار مع تطور عملية البحث وامتدادها افقياً ورأسياً بامتداد الموضوع.

وسنشير بايجاز الىٰ أبرز هذه الاسس المنهجية للبحث الفلسفي عند الطباطبائي، وسيتضح لنا انها تصلح كمرتكزات ومنطلقات أساسية لصياغة منهج ملائم في دراسة الفلسفة الإسلامية:

١ـ الاستناد الىٰ البرهان في البحث الفلسفي:

اعتمد الطباطبائي في بحثه الفلسفي علىٰ الاسلوب البرهاني في عملية الاستدلال[1] واجتنب ما لجأ اليه بعض الفلاسفة والباحثين في الفلسفة الإسلامية من الاستعانة بالشعر والنصوص الصوفية والعرفانية والعبارات الذوقية، مثلما نلاحظ في تراث الفلسفة المشرقية بعد ابن رشد، بعد التفاعل الواسع الذي حصل في مدرسة اصفهان بين المدارس الفلسفية والكلامية والعرفانية.

وقد أوضح الطباطبائي ان البراهين المستعملة في الحكمة ليست براهين لمية، وهي

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ص ٦.

البراهين التي يكون السلوك فيها من العلة الىٰ المعلول، لأنه لا غير للوجود سوىٰ العدم، فلاعلة للوجود خارج الوجود، وانما البراهين فيها براهين إنّية تعتمد علىٰ الملازمات العامة التي يُسلك فيها من أحد المتلازمين العامين الىٰ الآخر[١]. بمعنىٰ انما لايمكن الاستناد الىٰ البرهان اللمي في الفلسفة الالهية، لأن موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق الشامل لكل شيء، وليس هناك علة للوجود غير الوجود. بينما يشترط في البرهان اللمي أن يكون الحد الأوسط علة لثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر، والحد الأصغر في الفلسفة هو الموجود المطلق. والحد الاكبر لابد أن يرجع الىٰ الوجود، لأن المحمولات في الفلسفة لابد أن تكون من سنخ الوجود من قبيل: «العلية والمعلولية، والوحدة والكثرة، والقوة والفعل». وعلىٰ هذا يكون الحد الأصغر الذي هو موضوع الفلسفة الوجود المطلق الشامل لجميع مراتب الوجود، والمحمولات في الفلسفة تعود الىٰ الوجود ولاعلة للوجود خارج الوجود، فلامجال للبرهان اللمي في الفلسفة. وتفصيل القول في هذه المسألة خارج عن غرضنا هنا.

٢ـ عدم الخلط بين الادراكات الحقيقية والاعتبارية:

لعل حصول الخلط في البحث الفلسفي بين الكليات والجزئيات، والماديات والمجردات، والحقائق والاعتباريات، مما يوجب الاضطراب في تصوير المسائل الفلسفية فضلاً عن التصديق بها، وقد نشأ من عدم التمييز بين الحقائق والاعتباريات، التباس في مباحث غير واحد من العلوم العقلية، و لاسيما علم أصول الفقه، غير ان العلامة الطباطبائي كشف النقاب عن هذه المسألة، وتوصّل الىٰ تفسير محدد للفرق بين هذين النوعين من الادراكات، بما لم يسبقه به أحد من الفلاسفة ـ ستأتي الاشارة الى ذلك عند الحديث عن ابداعات الطباطبائي الفلسفية ـ وأكد ان البرهان لايجري في مورد الاعتباريات، وعلىٰ هذا فهي خارجة عن البحث الفلسفي[٢].

١ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة. ص ٦.

٢ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. اصول فلسفة وروش رئاليسم، (بالفارسية). تعليق: مرتضى المطهري.

٣ـ التسلسل المنهجي للمسائل وتنظيمها تنظيماً منطقياً متسقاً:

لم تنظم المسائل الفلسفية في الكثير من المؤلفات الفلسفية تنظيماً منهجياً متسقاً، يتدرج فيه البحث من الكليات الىٰ الجزئيات، ومن الخاص الىٰ العام، ومن المقدمات الىٰ النتائج، فربما تتقدم مسألة يكون حقها التأخير، وبالعكس قد تؤخر مسألة من حقها التقديم، وربما تأتي مقدمة عقيب نتيجتها وبالعكس. وقد أدىٰ هذا الارتباك في نظم المسائل أحياناً الىٰ وقوع التباس وإرباك في فهم المسائل. غير أن العلامة الطباطبائي التزم وبصرامة منهجية في مؤلفاته الفلسفية مثل «أصول الفلسفة، وبداية الحكمة، ونهاية الحكمة» بتنضيد المسائل بصورة متدرجة يرقىٰ منها الدارس مرقاة مرقاة، ولذلك عبر عنها في كتابيه بداية الحكمة ونهاية الحكمة بالمراحل، فجعل كلاً منهما علىٰ اثنتي عشرة مرحلة، وكل مرحلة تتوزع علىٰ فصول. ابتدأ المراحل ببحث المسائل التي تكون فيها المحمولات (الاحكام) مساوية للموضوع، بمعنىٰ ان موضوع الفلسفة لمّا كان هو الوجود، فالمحمولات في هذه المرحلة تساوي الموضوع، كالخارجية المطلقة والوحدة العامة والشيئية، ثم تلتها المراحل التي تكون فيها الاحكام أخص من الموضوع «الوجود»، بمعنىٰ انها وما يقابلها تساوي الوجود، كتقسيم الوجود الىٰ خارجي وذهني ومستقل ورابط[1]. ثم انتهىٰ في المرحلة الأخيرة الىٰ الالهيات بالمعنىٰ الاخص أي مايتعلق بالباري تعالىٰ من اثبات ذاته وصفاته وأفعاله، لأنها الغاية القصوىٰ للبحث في الفلسفة الالهية، ومسائلها تبتني علىٰ مايتقرر في الامور العامة أو الاحكام العامة للوجود.

== طهران نشر: صدرا، ١٣٦٨ ش، ج ٢: ص ١٣٨-٢٣٩.

١ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة. ص ٥.

٤ـ التصوير الدقيق للمسائل:

طالما نشأت الاشكالات في الفلسفة من عدم تصور المسائل تصوراً صحيحاً، فيجري نزاع واسع في البحث الفلسفي اثر ذلك، من هنا سعىٰ الباحثون في الفلسفة الىٰ تحرير محل النزاع، وبيان ماهو موضوع الخلاف بين الاتجاهات المتعارضة. وترجع الصعوبة في تصور المسائل الىٰ ابهام بيان الفلاسفة وشيوع مصطلحات عديدة خاصة بهم، تبتعد أحياناً عن مدلولها اللغوي، مضافاً الىٰ الاختلاف بين المدارس ومناهج التفكير لدىٰ الفلاسفة والعرفاء والمتصوفة والمتكلمين، الذي يجعل مصطلحاً واحداً في بعض الحالات يستعمل لدىٰ كل طائفة بمعنىٰ لايتطابق مع مدلوله لدىٰ الطائفة الأخرىٰ. لذا يقال: إن التصور الصحيح للمسائل الفلسفية يساوق التصديق بها.

لذلك حرص العلامة الطباطبائي علىٰ تصوير المسائل تصويراً دقيقاً وبيان المصطلحات بوضوح، وربما استعان بتحديد معنىٰ المصطلح بالاشارة الىٰ المعاني المختلفة له، كما نلاحظ ذلك في موارد عديدة في مؤلفاته[1].

٥ـ بيان المسائل بصورة موجزة مكثفة:

من الثغرات المنهجية الواضحة في المؤلفات الفلسفية، الاستطراد الواسع والتشعب بتفاصيل دقيقة، تنتهي الىٰ ترهل البحث، وربما اختفاء هيكله الاساسي في تلك المتاهات المعقدة، وقد نجم عن ذلك تضخم هذه المؤلفات بنحو يتعذر معه علىٰ الباحث الالمام بمحتوياتها الا اذا أوقف حياته لذلك، مضافاً الىٰ ان بعض المباحث التي تضمها تلك المؤلفات تعد من المباحث المندثرة الميتة، لانها كانت تبتني علىٰ أصول موضوعة ثبت بطلانها، فلم تعد هناك حاجة لاستهلاك العمر فيها أو دراستها الا بالنسبة للمعنيين بتاريخ العلوم. لذلك قام العلامة الطباطبائي بتأليف كتابي بداية الحكمة ونهاية الحكمة،

١ـ انظر على سبيل المثال ذكر الطباطبائي لأربعة معاني متغايرة للاعتباري في كتابه: نهاية الحكمة. ص ٢٥٦-٢٥٩.

وجعل الأول كالبديل لمنظومة الملا هادي السبزواري، فيما جعل الثاني كالبديل للأسفار الأربعة لملا صدرا، ويمكن معرفة أهمية هذا الانجاز اذا قارنا بين نهاية الحكمة والأسفار، فان الأخير يقع في تسعة مجلدات، بينما تقع نهاية الحكمة في مجلد واحد لايتجاوز «٣٣٠» صفحة، وهي أقل من أي مجلد من مجلدات الأسفار في عدد صفحاتها، أما بداية الحكمة فهي لاتتجاوز «١٨٠» صفحة. وبوسع الدارس ان يتوفر علىٰ دراسة كتابي الطباطبائي بمدة لاتتجاوز ثلاث سنوات دراسية في الحوزة العلمية، بينما يحتاج لدراسة الأسفار الأربعة فقط الىٰ أكثر من خمسة عشر عاماً، وهي فترة طويلة جداً بحسابات الزمن في نهاية القرن العشرين.

صحيح ان كتابي بداية الحكمة ونهاية الحكمة لايشتملان علىٰ تمام المباحث الفلسفية التي بين دفتي مجلدات الاسفار التسعة، لكن هذين الكتابين يشتملان علىٰ المهم مما يحتاجه دارس الحكمة المتعالية، مع المسائل الجديدة التي ابتكرها العلامة الطباطبائي.

لقد عمد الطباطبائي الىٰ استخدام عبارات مختصرة وجمل قصيرة مكثفة في بيان المطالب الفلسفية، واستبعد كل الاستطرادات، والمسائل الزائدة والثانوية، وحرص علىٰ ذكر المهم والأساسي فقط من دون أن يتشعب في فضول لايتسع له عمر تلميذ الفلسفة في هذا العصر، فمثلاً اقتصر في «نهاية الحكمة» علىٰ بيان برهان واحد علىٰ أصالة الوجود فقط وهو أسد وأخصر البراهين، فيما ذكر ملا صدرا ثمانية أدلة في أحد كتبه الصغيرة علىٰ هذه المسألة[١].

واعتمد الاسلوب ذاته في تدوين «أصول الفلسفة» الذي استوعب فيه المهم من مسائل الفلسفة الإسلامية مقارنة بالفلسفة الاوربية الحديثة بكتاب لايتجاوز مجلداً صغيراً، لكن بعد أن كتب عليه تلميذه الشهيد مرتضىٰ المطهري هوامش توضيحية مفصلة، طبع في خمسة أجزاء صغيرة، كل واحد منها بحدود مئتي صفحة.

١ـ الشيرازي، صدر الدين، كتاب المشاعر، طهران: مكتبة طهوري، ١٣٦٣ش. ص٣٧-٤٤.

ومن المعلوم ان هذا الاسلوب الذي اعتمده العلامة الطباطبائي في تدوين مباحث الفلسفة الإسلامية يتواءم مع طريقة تدوين العلوم في هذا العصر، والتي تقوم علىٰ الاختزال والتكثيف. وتستجيب لمتطلبات الدارسين في عصر انفجار المعلومات والتراكم الهائل للمعرفة البشرية.

٦ـ تحرير البحث الفلسفي من الطبيعيات الكلاسيكية والاستعانة بمعطيات العلم الحديث:

لما كانت الفلسفة تاريخياً هي الأصل الذي تتفرع عنه المعارف والفنون، اندرجت تحتها المعارف البشرية التقليدية برمتها آنذاك، ومنها الطبيعيات، أو مايسمىٰ بالفلسفة الاخرىٰ، والرياضيات أو مايسمىٰ بالفلسفة الوسطىٰ. ومنذ بداية عصر النهضة في أوربا واعتماد العلوم الطبيعية علىٰ التجربة، افترقت العلوم الطبيعية والعلوم البحتة عن الفلسفة القديمة، وسارت في قنواتها الخاصة، وأحرزت نجاحات ومكاسب هائلة في مضمار اكتشاف القوانين الطبيعية وتسخيرها لخدمة الانسان، وبرهنت بما لامزيد عليه علىٰ بطلان بل وخرافة معظم العلوم الكلاسيكية، في الهيئة والطبيعيات الموروثة من الاغريق. لكن المؤلفات المعروفة للفلاسفة المسلمين مثل «الشفاء» لابن سينا ومن تأخر عنه، حتىٰ المنظومة للسبزواري المؤلفة في القرن الثالث عشر الهجري، تم تصنيفها بالاعتماد علىٰ العلوم الطبيعية الاغريقية، وأُدرجت هذه العلوم في قسم الطبيعيات منها، مما كان يتحتم علىٰ تلميذ الفلسفة ان يدرس تلك العلوم عند دراسته للكتب المذكورة، الا أن العلامة الطباطبائي أزاح الطبيعيات القديمة عن مؤلفاته الفلسفية، بل واستبعدها كأصول موضوعة تستند اليها بعض المسائل الفلسفية، واشار الىٰ فسادها وانفساخها، فمثلاً يكتب (ان القول بالافلاك والاجرام غير القابلة للتغير وغير ذلك، كانت أصولاً موضوعة من الهيئة والطبيعيات القديمتين، وقد انفسخت اليوم هذه الاراء)[1]. كما استعان بمعطيات العلم الحديث واعتبره أصلاً موضوعاً حيثما لزم ذلك، فمثلاً يكتب في معرض

١ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة، ص ٣٢٦.

رفضه وعدم قبوله لآراء القدماء في بيان حقيقة الجسم (وقد اكتشف علماء الطبيعة أخيراً بعد تجارب دقيقة فنية ان الاجسام مؤلفة من أجزاء ذرية لاتخلو من جرم، بينها من الفواصل أضعاف مالأجرامها من الامتداد، فلينطبق هذا القول علىٰ مااكتشفوه من الجسيمات الذرية التي هي مبادىء تكوّن الاجسام المحسوسة، وليكن وجود الجسم بهذا المعنىٰ أصلاً موضوعاً لنا)[١].

وبذلك حرر الفلسفة الإسلامية من قيد أبدي، ظلت ترزح فيه أحقاباً متمادية، وحرر التفكير الفلسفي من متاهات لامتناهية استنزفت منه جهوداً عظيمة لاطائل من ورائها. وان كان فض الاشتباك بصورة تامة بين الفلسفة الإسلامية والطبيعيات والعلوم الكلاسيكية يتطلب أعمالاً مستأنفة تواصل ما أنجزه الطباطبائي.

٧ـ تصحيح نسب المسائل الفلسفية واكتشاف ابداع الفلسفةالإسلامية:

من الثغرات التي يمنىٰ بها البحث الفلسفي، الاخطاء الفاحشة في تاريخ المسائل الفلسفية والاشتباه في بيان نسبها واكتشاف جذورها، فنسبت غير واحدة من المسائل الىٰ اليونان بينما لم يرد لها ذكر في أي أثر من آثار الفلاسفة اليونان، وانما تأخر ظهورها أكثر من ألف عام عن اغلاق أكاديمية اثينا، وهكذا دأب بعضهم لنسبة بعض المسائل خطأ الىٰ الفهلويين-«حكماء ايران القدماء»، مثلما فعل السبزواري في منظومته حين نسب القول بوحدة الوجود التشكيكية اليهم، بقوله:

الفهلويون الوجود عندهم   حقيقة ذات تشكّك تعم

بينما لم نعثر علىٰ أي أثر يحكي لنا عن آراء الفهلويين[٢]. كذلك نسب السبزواري خطأ القول بأصالة الوجود الىٰ المشائين القدماء، بينما لم يتبلور هذا المصطلح في الفلسفة الإسلامية الا في القرن الحادي عشر الهجري، في مدرسة أصفهان الفلسفية[٣]. وهذا ما

١ـ المصدر السابق، ص ٩٨-٩٩.

٢ـ المطهري، الشهيد مرتضى. شرح المنظومة. ترجمة: عبد الجبار الرفاعي. قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٣هـ، ج ١:ص ١٧٢.

٣ـ المصدر السابق. ج ١، ص ٦٣-٦٧.

دعا الشهيد المطهري للتعبير عن السبزواري بالمصلح في الحقل العلمي، لأنه حيثما وجد رأياً في التراث الفلسفي المتأخر سعىٰ للتلفيق بينه وبين آراء السابقين، وتوغل به نحو الماضي، مشيراً الىٰ ان هذا الرأي يعود الىٰ حكماء الاغريق أو الفهلويين مثلاً[١]، (ولهذا فانه اذا أراد البحث في تاريخ الفلسفة فأقواله ليست ذات قيمة)[٢].

ولم ينفرد السبزواري بذلك، وان كانت الاخطاء في نسبة المسائل الىٰ غير أصحابها لديه أكثر من غيره لاهتمامه بالاشارة الىٰ تاريخها، وانما نشاهد في مؤلفات الفلاسفة أحياناً نسبة المسائل الىٰ اخرين أبعد عصراً من عصر ظهورها، وربما لايعود ذلك الىٰ الخطأ في تاريخ المسألة فقط، بل هناك عامل اخر أدىٰ الىٰ ذلك، وهو خشية أصحاب الآراء الجديدة من ردود الافعال العنيفة من معاصريهم ممن يخضعون في تفكيرهم لسلطة السلف ويرفضون كل رأي جديد، كما حصل مع صدر الدين الشيرازي وغيره، وهذا ما دعا بعض الفلاسفة بالارتداد بابداعاتهم الفلسفية الىٰ عصور لا تنتمي اليها[٣].

وقد نجم عن ذلك اختفاء ابتكار العقل الفلسفي الاسلامي وترديد تخرصات بعض الباحثين الغربيين التي تزعم ان الفلسفة الإسلامية ليست هي الا فلسفة يونانية مدونة بحروف عربية[٤]. هذه المقولة التي أعيد انتاجها غير مرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر[٥].

١ـ المصدر السابق. ج ١، ص ١٧٢.

٢ـ المصدر السابق. ج ١، ص ٦٦. وكمثال على الأخطاء العديدة للسبزواري في تاريخ المسائل الفلسفية، انظر: مطهري، مرتضى. مقالات فلسفي. طهران، نشر حكمت، ١٣٦٩ ش، ج ٣، ص ٥٦ ـ ٦٠.

٣ـ لاحظ قول المستشرق الفرنسي رينان في: عبد الرازق، مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤م، ص ١١.

٤ـ لاحظ كمثال على المحدثين: صليبا، د. جميل. من افلاطون الى ابن سينا. بيروت: دار الاندلس، ط ٢، ١٤٠١ هـ ١٩٨١م.

وكمثال على المعاصرين: الجابري، د. محمد عابد. [ثلاثية نقد العقل العربي] ١ـ تكوين العقل العربي، ٢ـ بُنية العقل العربي، ٣ـ العقل السياسي العربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤م [الاول]، [الثاني والثالث] مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م، ١٩٩٠م.

٥ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، «صدر الدين بن ابراهيم شيرازي مجدد فلسفة اسلامي در قرن ١١ هجري». في: (يادنامه ملا صدرا). طهران: كلية علوم المعقول والمنقول، ١٣٨٠ هـ، ص ٢١.

في هذا الضوء تتجلىٰ أهمية العمل الذي نهض به العلامة الطباطبائي، لما اكتشف ان عدد المسائل الفلسفية التي ورثتها الفلسفة الإسلامية من مدرستي أثينا والاسكندرية لاتتجاوز مئتي مسألة، بينما بلغ رصيد الفلسفة الإسلامية في مدرستها الاخيرة «الحكمة المتعالية» ما يناهز سبعمئة مسألة، وهذا التفاوت الذي يبلغ خمسمئة مسألة ذو دلالة مهمة في تقويم روح الابداع الفلسفي في الحضارة الإسلامية، و لاسيما اذا لاحظنا ان التطوير والتوضيح امتد ليشمل حتىٰ المئتي مسألة الموروثة، فلم تبق هذه المسائل علىٰ الصورة التي وصلت عليها للمسلمين، وانما أعيد بناء معظمها في ضوء منظومة التفكير الفلسفي الاسلامي، بينما اتشح سواها برداء آخر، فيما انحصر ما بقي علىٰ صورته القديمة منها في مسائل محدودة[١].

كما أفصح العلامة الطباطبائي عن ان المسائل الفلسفية التي جاءت من الاقدمين، اتسمت بانفصالها، الواحدة عن الاخرىٰ دون أن يكون ثمة رابط بينها، بالاضافة الىٰ انها وجّهت توجيهاً فلسفياً غير منظم، بينما اكتسبت هذه المسائل في الدور الاخير للفلسفة الإسلامية نظاماً رياضياً، بحيث ارتبطت فيما بينها، وترتبت بانتظام.

٨ـ الكشف عن المناهل الاصيلة للفلسفة الإسلامية:

لم يلتفت بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية الىٰ المناهل الإسلامية التي استقت منها هذه الفلسفة، فيما يتكتم اخرون علىٰ هذه المصادر، من هنا تنسب الفلسفة بل تمام مظاهر المنحىٰ العقلي في التفكير الاسلامي، الىٰ منابع خارج فضاء الحضارة الإسلامية، وكأن القرآن الكريم كتاب لاصلة له بالعقل، ولم يميز هؤلاء بين نشأة المنحىٰ العقلي في التفكير الاسلامي وتطوره لاحقاً، فمما لاشك فيه أن نمو واتساع المعقول الاسلامي بعد ولادته تأثر بوضوح باستلهام الموروث المعرفي لحضارات اخرىٰ، بيد أنه نشأ وترعرع

١ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان. قم مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٦هـ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

في فضاء البيئة الإسلامية وتغذىٰ من مناهلها الخاصة المتمثلة بالكتاب والسنة[١].

وقد اهتم العلامة الطباطبائي بمسألة اماطة اللثام عن التطابق بين الدين الاسلامي والحكمة الالهية، حيثُ نجد هذه المسألة منبثة في مؤلفاته بأسرها، بل أفرد لها أكثر من بحث كما سنشير الى ذلك في النقطة التالية، وللتدليل علىٰ ذلك نجده يقرر بوضوح لالبس فيه (ان الدين لايدعو الانسان الا الىٰ نيل الحقائق الالهية بشعوره الاستدلالي الذي جُهِّز به، وهذا هو بالذات ما يعبر عنه بـ «الفلسفة الالهية»، فكيف صح بعد هذا، الفصل بين الدين الالهي وبين الفلسفة الالهية، مع انهما شيء واحد لاتعدد فيه ولا اختلاف)[٢].

٩ـ استلهام الفلسفة الالهية من الكتاب والسنة:

في محاولة لتحرير الحكمة الالهية من التهم الذاهبة الىٰ أن الفلسفة الإسلامية هي مجموعة مفاهيم ورؤىٰ مستنسخة من بعض المقولات الوافدة من خارج البيئة الإسلامية، وللافصاح عن عناصر الحكمة الالهية في الكتاب الكريم والسنة الشريفة ألف العلامة الطباطبائي رسالة بعنوان «علي والفلسفة الالهية»، ورسالة ثانية بعنوان «الولاية»، مضافاً الىٰ الابحاث الواسعة التي اشتمل عليها كتابه «الميزان في تفسير القرآن»، والبحوث التي ضمتها مؤلفاته الاخرىٰ، مثل بحث «التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت»[٣]. والذي هو عبارة عن رسالة بعثها للمستشرق الفرنسي هنري كوربان، جواباً علىٰ خمسة أسئلة سأله بها كوربان.

وقد انصبت جهوده في كل هذه المحاولات علىٰ بيان ان أمثلة البحث الفلسفي منبثة في الكثير من الآيات القرآنية التي تستخدم اسلوب الاستدلال العقلي والاحتجاج البرهاني، وكذا الحال بالنسبة للسنة الشريفة، فهناك عدد لايحصىٰ من الاخبار تناولت

١ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. علي والفلسفة الالهية. طهران: مؤسسة البعثة، ط ٢، ١٤٠٢هـ، ص١٣.
٢ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. الشيعة: نص الحوار مع كوربان. ص١٥٣ ـ ٢٠٣.
٣ـ المصدر السابق، ص٩٨.

المبدأ والمعاد، وهي تنطوي على النظم الفلسفي ومنهجه. ويمكن القول ان كتاب «نهج البلاغة» الذي يضم بين دفتيه مجموعة خطب الامام علي بن أبي طالب عليه السلام وتعاليمه وكتبه ووصاياه، هو أول كتاب بعد القرآن الكريم استقى منه المسلمون الأوائل المسائل الفلسفية، اذ كان الامام علي عليه السلام أول من تناول مسألة التوحيد وما يتصل بها من صفات الباري، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والبساطة والتركيب، وما اليها من قضايا فلسفية ببيان دقيق وبراهين واضحة، بل انه عليه السلام ـ حسب تعبير الطباطبائي (أول من برهن واستدل في الفلسفة الالهية في هذه الامة، فله الفضل والمنة على كل من سواه من العلماء والباحثين في هذا العلم، فانه هو الذي فتح لهم باب الاستدلال البرهاني في المعارف الالهية)[١]. ويمكن معاينة بحث «التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت» الذي انتقى منه العلامة الطباطبائي عشرين نصاً من الاخبار المأثورة عن الائمة عليه السلام، تتحدث عن مسائل ماوراء الطبيعة «الميتافيزيقيا»، وأشار الى ان التعمق والتدبر في مضامينها بإمعان يوقفنا على مسائل اساسية في الفلسفة الإسلامية (من قبيل: مسألة أصالة الوجود، الوحدة السنخية للوجود، في ان الوجود حقيقة واحدة مشككة، انقسام الوجود الى مطلق ومحدود، وانقسامه الى ذهني وخارجي، والى مستقل ورابط، مسألة الوجوب والإمكان والامتناع، مسألة اقتران الجوهر والماهية بالوجود المحدود، مسألة الوحدة والكثرة، مسألة العلة والمعلول، مسألة الحدوث والقدم، مسألة القوة والفعل، و مسألة العلم الحصولي والعلم الحضوري)[٢]، فهذه المسائل التي تؤلف امهات الفلسفة الإسلامية في مرحلتها الاخيرة يمكن استيحاؤها بمجموعها من النصوص، وبذلك استطاع العلامة الطباطبائي استلهام الفلسفة الإسلامية من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وكان ذلك أحد أهم سمات وملامح منهج البحث الفلسفي في آثار الطباطبائي خاصة في تفسيره الميزان، كما سنشير الى ذلك عند الحديث عن «البحث الفلسفي في الميزان».

١ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، علي والفلسفة الالهية. ص ٧٨.
٢ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، الشيعة: نص الحوار مع كوربان، ص١٩.

١٠ـ اعتماد منهج البحث المقارن:

اعتمد العلامة الطباطبائي في بحثه الفلسفي علىٰ بيان المواقف المتنوعة لمدارس الفلسفة الإسلامية في المسألة المبحوثة، والطباطبائي وان كان من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، غير انه لايقتصر علىٰ بيان موقف هذه المدرسة وحججها، وانما يذكر أيضاً موقف المدرسة المشائية والإشراقية[1]، وربما يشير الىٰ آراء المتكلمين أيضاً بمختلف شيعهم وفرقهم، ان كانت المسألة من موارد الخلاف المهمة بين الفلاسفة والمتكلمين، مثلما نلاحظ في مباحث الالهيات بالمعنىٰ الاخص، وربما يتسع أفق البحث فيذكر عشرة آراء في مسألة واحدة ويمحصها وينقضها، ثم يصوغ الرأي الصواب[2]. ومع أن الطباطبائي صدرائي المبنىٰ الا انه سينوي المشرب، فهو لايتعبد بأقوال صدر الدين الشيرازي حرفياً وانما يقبلها إن انتهىٰ اليها البرهان، فيما يرفضها ويصوغ رأياً آخر إن لم يسعفها البرهان، فهو في قبول الآراء ورفضها لايعتمد الذوق وانما يستند الىٰ البرهان كما هو اسلوب المشّائيين.

كذلك اهتم العلامة الطباطبائي بمقارنة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الاوربية الحديثة، والكشف عن موارد الالتقاء والافتراق في كتابه «أصول الفلسفة».

١١ـ تجسير العلاقة بين الفلسفة الشرقية والغربية:

ظهرت اول محاولة فى الشرق الاسلامي للتعرف على الفلسفة الاوربية الحديثة ومقارنتها بالفلسفة الإسلامية في مدرسة طهران الفلسفية في القرن الثالث عشر الهجري على يد الفيلسوف علي المدرس (١٢٣٤- ١٣٠٧هـ)[3]، الذي استطاع ان يلتقي

١ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، لاحظ كنموذج مسألة أصالة الوجود ص٩-١٧.

٢ـ المصدر السابق. لاحظ كنموذج مسألة علم الباري تعالى. ص٢٨٨ ـ ٢٩٢.

٣ـ الحكيم المؤسس علي المدرس الزنوزي ابن ملا عبد الله الزنوزي المتوفى سنة ١٢٥٧ هـ، هاجر أبوه الى طهران من اصفهان فغرس بذرة مدرسة طهران الفلسفية والتي بلغت ذروة نشاطها على يدي ولده علي المدرس، ومحمد رضا قمشي (ت ١٣٠٦ هـ)، وميرزا أبو الحسن جلوه (ت ١٣١٤ هـ). كان الحكيم علي
==

بفلاسفة اوربا بعد عصر النهضة ويعقد مقارنة بين الفلسفة المشرقية الصدرائية والفلسفة الاوربية الكانتية[١]. وفي مطلع القرن الرابع عشر الهجري ألف السيد جمال الدين الافغاني مدة اقامته بالهند رسالته في (الرد على الدهريين)[٢] الذي نقد فيه المذهب الطبيعي الذي انتشر بين النخبة المسلمة في الهند، وهذا العمل يشير الى الفلسفة الاوربية الحديثة ويسعى الى نقض بعض اتجاهاتها، بيد انه لايتكئ على براهين فلسفية محكمة، بل لايعبر عن عمل متكامل في التعرف على تلك الاتجاهات. وبعد هذه الرسالة كتبت عدة مؤلفات لاتخلو من اشارات ولمحات للتعرف على الفلسفة الغربية، لعل اوفاها ما اشتملت عليه أعمال محمد اقبال، غير ان الانجاز الأهم الذي عبر عن محاولة متكاملة وناضجة في التعرف على الفلسفة الاوربية الحديثة وتحليل مقولاتها وتصنيف أفكارها، واكتشاف مواطن لقائها وافتراقها مع الفلسفة الشرقية، هو انجاز العلامة الطباطبائي الذي تجلى بوضوح في كتابه «أصول الفلسفة» وانبث في مواضع عديدة من مؤلفاته الاخرى، من قبيل تفسيره «الميزان» وغيره.

تنبغي الاشارة الى شيوع تصور يحسب الفلسفة الأوربية بسائر مدارسها واتجاهاتها تتقاطع تقاطعاً تاماً مع الفلسفة الإسلامية، باعتبار ان كلا منهما تحركت في مسارها الخاص، واحتضنتها بيئة مغايرة للأخرى، وهذا التصور ـ وان كان يمكن قبوله بنحو اجمالي، لكن الدراسة التحليلية المتأنية تكشف لنا عن محطات لقاء في غير واحدة من المسائل الأساسية، فمثلما تعتبر الفلسفة الإسلامية فلسفة واقعية فان فلاسفة كثيرين في أوربا يتفقون مع الفلسفة الإسلامية بالايمان بالواقعية، وكما أن الفلسفة الإسلامية فلسفة عقلية كذلك حفل تاريخ الفلسفة الأوربية الحديثة بفلاسفة عظماء من أنصار المذهب

==المدرس أول حكيم يتولى تقويم مدرسة الحكمة المتعالية، فساهم بتطوير بعض مقولاتها، وفيما نقد بعضها الآخر.

١ـ مجتهدي، كريم. «ذكر فلاسفة غرب در بدايع الحكم». راهنماي كتاب س١٨: ع ١٠ـ١٢ كديور، محسن (تصحيح وتحقيق). «رساله وجود رابطى حكيم مؤسس آقا على مدرس». نامه مفيد ع ٧، (بالفارسية).

٢ـ كتب جمال الدين هذه الرسالة في حيدر آباد يوم كان في الهند بالفارسية ونقلها الى العربية تلميذه محمد عبده بالاستعانة برفيق الافغاني ابي تراب.

العقلي، مثل ديكارت[١]. وان كانت نظرات هؤلاء و مقولاتهم التفصيلية لا تتطابق تماماً مع مقولات الفلسفة الإسلامية، الا ان هذا الاختلاف يماثل الاختلاف في الرؤى بين فلاسفة المدرسة الواحدة فضلاً عن الاختلاف بين المدارس والاتجاهات المتعددة من داخل الفلسفة الإسلامية.

ان تفحص (أصول الفلسفة) وما حفلت به آثار الطباطبائي الأُخرى من اشارات للفلسفة الاوربية يؤكد لنا أن الطباطبائي لا يهدف الى نقد الفلسفة الأوربية المادية فحسب، وإنما يعمل على بناء نظام فلسفي متين عبر توظيف معطيات الفلسفة الإسلامية واعادة انتاجها بمزاوجتها بالعناصر الصحيحة في الفلسفة الأوربية[٢].

١٢- الدقة والايجاز والوضوح في التدريس:

يعزي بعض تلامذة العلامة الطباطبائي التوفيق والنجاح المتميز الذي أحرزه استاذه في الحوزة العلمية الى ثلاثة عوامل، ثالثها: طريقته النموذجية في التدريس، فانه كان يعلّم الفلسفة باسلوب منتظم يبتعد عن الحشو والاستطراد، يبدأ الدرس بقراءة جملة من الكتاب، ويوضح هذه الجملة بعبارات موجزة واضحة، ثم ينتقل الى الجملة التي تليها، وهكذا حتى نهاية الدرس، بهذه الطريقة كان يدرّس الفلسفة، لا سيما كتاب (الاسفار) الذي أحيى بتدريسه فلسفة صدر الدين الشيرازي[٣]. فيما يصف طريقته تلميذه الآخر، بانها كانت تتسم بالنظم الرياضي في طرح المسائل وبيانها، فهو لا يبدأ ببيان القسم الثاني ما لم يفرغ من القسم الاول، كما لا يبحث مسألة من القسم الاول في القسم الثاني، ولا يجعل المسألة الفرعية مستقلة عن أصلها وانما يدرجها بالبحث كفرع لذلك الاصل[٤].

١ـ لاحظ: اقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الاسلام. ترجمة: عباس محمود. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٢، ١٩٦٨م، ص ٦، ٧، ١٠، ١١، ٣٤، ٣٨. (وغيرها).

٢ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. اصول فلسفة وروش رئاليسم، (بالفارسية). والصدر، السيد محمد باقر. فلسفتنا.

٣ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. اصول فلسفه، (بالفارسية)، ج ٢: ص ٦ـ٧ (مقدمة الشهيد مرتضى المطهري).

٤ـ حوار مع الشيخ مسلم الملكوتي (مصدر سابق) بصائر ص ٦٥.

العلامة الطباطبائي مؤسس حلقة قم الفلسفية

شهد العقد الثالث من القرن العشرين ولادة حلقتين للبحث الفلسفي الجماعي في اوربا، ظهرت الاولى كحلقة للمناقشة غير رسمية بجامعة (فينا)، وأطلقت على نفسها (جماعة فينا)، كان يتزعمها موريس شليك (١٨٨٢ - ١٩٣٦م) أستاذ كرسي الدراسات الاستقرائية في تلك الجامعة، ومن أعضائها، البارزين رودلف كارناب (١٨٩١ - ١٩٧٠م) وكلاهما تعلّم تعليماً رياضياً في بداية الامر، وكارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩١م). وكان يوحّد هذه الجماعة همّ مشترك، وهو السعي الى تأسيس الفلسفة العلمية أو التنظير علمياً للفلسفة، وقد أُطلِق عام (١٩٣١م) اسم (الوضعية المنطقية) على الافكار الفلسفية الصادرة عنها. وبعد اشتهار الوضعية المنطقية عالمياً انفرط عقد جماعة (فينا) في مطلع الثلاثينات.

وفي عام (١٩٢٣م) نشأت (مدرسة فرانكفورت) حول معهد البحث الاجتماعي الذي تأسس عام (١٩٢٣م)، وكان مؤسسوها أربعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، هم: ماكس هوركها يمر (١٨٥٩ - ١٩٧٣م)، وأدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩م)، وماركوز (١٨٩٨ - ١٩٧٩م)، وهابرماس (١٩٢٩م)، وكانت هذه الجماعة تعمل كفريق مشترك أيضاً، حتى انفرط عقدها.

وقد كان لهاتين الجماعتين خصوصاً الاولى منهما دوي واسع في الغرب، ترددت أصداؤه في ديارنا عبر المترجمات، وكان ملفتا للنظر ان تشترك جماعة في صياغة مذهب فلسفي، لان المذاهب الفلسفية يبدعها فيلسوف ويتم بناءها أتباعه عادة.

وبعد ظهور هاتين الحلقتين في الغرب بثلاثة عقود تقريباً أسس العلامة الطباطبائي في قم حلقة فلسفية بعيداً عن الاضواء ووسائل الاعلام، بعد ضراوة هجوم الفلسفة المادية وشيوعها بين الشباب والنخبة المثقفة، فانتقى العلامة الطباطبائي ثلة من خيرة تلامذته

لتشكيل حلقته الفلسفية، بدأت بكل من (المطهري، البهشتي، القدوسي، المفتح، المنتظري، موسى الصدر، ابراهيم الأميني، عبد الحميد الشربياني، مرتضى الجزائري، جعفر السبحاني، مهدي الحائري)، والتأمت هذه الحلقة منذ سنة (١٩٥١م) بعقد ندوة علمية فلسفية ليلتين كل اسبوع[1]، كان هدف العلامة الطباطبائي من تشكيل هذه الجماعة تأليف دورة فلسفية تشتمل على الانجازات القيمة للفلسفة الإسلامية عبر ألف عام، مضافاً الى الآراء والنظريات الفلسفية الحديثة، بحيث تستطيع ردم الهوة الواسعة التي تتبدى بين النظريات الفلسفية القديمة والحديثة، وتجسر العلاقة بينهما. كما تساهم هذه الدورة الفلسفية بتلبية المتطلبات الفكرية الراهنة، وتفصح عن قيمة الفلسفة الالهية التي تتجلى من خلالها عظمة الحكماء المسلمين، والتي تشيع عنها الفلسفة المادية انها اندثرت وانتهت. مضافاً الى ان هذه الدورة تهتم بالتعرف على الفلسفة الاوربية الحديثة، ونقض أسس الفلسفة المادية والمادية الديالكتيكية منها بالذات.

وكان الاستاذ العلامة الطباطبائي يقرر المسألة، في هذه الحلقة، ثم يجري حوار يتبادل فيه الحضور من تلامذته الآراء والاشكالات والاستفهامات بين يدي استاذهم، بعد ذلك تدوّن المسألة.

وقد دأب الطباطبائي كعادته، ببيان المطالب بنحو موجز مكثف ابتعد ما أمكنه عن الابهام وعدم الوضوح، كي تكون هذه المسائل في متناول أوسع شريحة من القراء، واقتصر على بيان امهات المسائل الفلسفية، وأعرض عن ذكر الادلة والبراهين العديدة لكل مسألة، واكتفى بما هو أسهل البراهين وأبسطها لاثبات المدعى. وعهد الى تلميذه الشهيد مرتضى المطهري بكتابة هوامش توضيحية على الكتاب.

يضم الكتاب أربع عشرة مقالة، وقد صدر بعنوان (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) في خمسة أجزاء صغيرة، في فترات متباعدة بعد صدور الجزء الاول سنة (١٩٥٢م).

ويعتبر صدور الجزء الاول من (اصول الفلسفة) في مطلع العقد السادس من القرن العشرين أعمق تحدي فلسفي واجهته المادية الديالكتيكية، لذلك عكف المعنيون

١ـ يادنامه مفسر كبير علامه طباطبائي. ص١٦٥ـ١٦٦ (بالفارسية).

بالشأن الفلسفي من الماركسيين الايرانيين على مراجعة هذا الكتاب، فأدهشتهم البراهين الدامغة التي ساقها الطباطبائي في نقض الأسس الفلسفية للمادية الديالكتيكية، وبهرتهم الامانة والدقة العلمية في بيان هذه الأسس، ومنذ ذلك الحين لم يجرُؤْ أحد منهم على منازلة الطباطبائي.

ويمكن القول ان انجاز الطباطبائي في (اصول الفلسفة) الذي ولد في فضاء حلقة قم الفلسفية يظل انجازاً متميزاً لم يرق اليه عمل مما سبقه، كذلك لم يتوفر أثر فلسفي مما تلاه على تمام الابعاد والخصائص الذي توفر عليها مجتمعة، لانه حاكَمَ الفلسفة المادية وتوغل في أعماقها ونقض مرتكزاتها، وليس لانه أضحى مرجعاً أفادت منه أعمال الاسلاميين اللاحقة في هذا المضمار، بل لانها المرة الاولى التي صاغ فيها فيلسوف مسلم بعد صدر الدين الشيرازي نظاماً فلسفياً متيناً يستوعب امهات المسائل الفلسفية، بالتوكؤعلى العناصر الحية التي أبدعتها الفلسفة الإسلامية عبر ألف عام، والإفادة من العناصر الصحيحة في الفلسفة الاوربية[١]. غير ان هذا الاثر الخالد ظل منسياً مدة نصف قرن تقريباً منذ تأليفه الى اليوم، ولم يسمع به سوى القلة خارج ايران والحوزات العلمية، بينما تكتسب بعض الآثار الثانوية التي ربما لاتنطوي على أي ابداع شهرة واسعة، بفعل ماتقوم به أجهزة الدعاية. وهذا هو قدر الامة اذا تخلفت فانها تصاب بتبلد رؤيتها وانشطار وعيها، فلا تقدر على تشخيص المبدعين من ابنائها، وتدع منجزاتها مهملة على رفوف المكتبات.

كانت هذه لمحة مقتضبة عن حلقة قم الفلسفية، أتينا فيها على الاشارة لابرز مكتسباتها، ولم يكن غرضنا بيان تاريخها وتمام آثارها ومنجزاتها، لان ذلك يتطلب عملاً مستأنفاً مفصلاً يخرج عن هدف هذا البحث، وانما أردنا ان نلفت النظر الى ان هذه الحلقة تمثل أول حلقة منتظمة للبحث الفلسفي تولد في ديارنا في العصر الحديث، وتمارس نشاطها بصمت، ومع ان عطاءَها يضاهي عطاء (جماعة فينا)، بيد انها تظل غائبة حتى اليوم عن ذاكرتنا، من دون أن يدري أحد بإنجازها الهائل في اعادة بناء

١ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. اصول فلسفه. ج ٢: ص ٧ (مقدمة الشهيد المطهري).

الفلسفة الإسلامية، فيما يسعى أساتذة الفلسفة في جامعاتنا للتعرف على كل شاردة وواردة عن (حلقة فينا) وما جاء عقيبها من موضات الفكر الاوربي المعاصر، ويتبارى أنصاف المثقفين في بلادنا بالتباهي بترديد اسماء الفلاسفة الغربيين، والتفاخر بذكر مصطلحاتهم والبيان المشوّه المنقوص لآرائهم.

ويتهافت قطاع من الشباب الجامعي على ملاحقة الكتب والدوريات التي تُعنى بآثار الكتّاب الغربيين، بالرغم مما يكابدونه في استجلاء مداليل تلك الكتابات الحافلة بمفهومات ومصطلحات لم تتشكل بنحو محدد في لغاتها التي ولدت فيها حتى الآن، أو لم تُنحت المصطلحات المقابلة لها في لغاتنا. ولذا لجأ بعض القراء في بلادنا الى تأويل تلك النصوص أو تقويلها ما لاتقوله، وما برحوا منشغلين بسجالات طالما اشتد أوارها اثر الاختلاف في فهم النصوص الغربية وما تستبطنه من مداليل لا يفصح عنها ظاهر اللفظ، مع ان تلك النصوص تستلهم مرجعياتها الغربية، المتمثلة بالمعطيات الراهنة في العلوم الانسانية الغربية، والتي لم يتح لأصحابنا الاطلاع على ركائزها النظرية[١].

ومن المعروف ان معظم المعارك الساخنة التي تدور رحاها في الدوريات والصحف في بلداننا عادة ما تصطلي حين يكتشف بعض المترجمين والكتّاب مذهباً أو اتجاهاً يحسبونه جديداً في الفكر الغربي، بينما كان ذلك المذهب أو الاتجاه أحد الموضات الفكرية التي عبرها هذا الفكر الى محطة أخرى، وهذه لعبة متداولة في المشهد الثقافي الاوربي المعاصر[٢]، وقد أفصح المفكر الفرنسي البلغاري الأصل (تودوروف) عن سطوع الأفكار وتوهجها ثم انطفائها في فرنسا بقوله: (من المؤكد ان فرنسا تشهد من حين لآخر ظواهر ثقافية سطحية، وأزياء دارجة عديدة، هذه أشياء معروفة في البيئات الباريسية، فعندما يكون فيلسوف ما ينتمي الى الموضة الدارجة، فان كل الناس يتحدثون باسمه، ثم عندما تنقلب الأمور يدخل هذا الفيلسوف في مرحلة عبور الصحراء

١ـ الرفاعي، عبد الجبار. «دعاة الحداثة وتزييف الوعي: داريوش شايغان نموذجاً». الفكر الجديد ع٩ (١٩٩٤م) ص١٤٩.

٢ـ المصدر السابق ص١٥٣.

من حياته)[١].

بقي أن نشير الى ان العلامة الطباطبائي حاول الدفاع عن العقيدة الإسلامية وبيان مكتسبات الفلسفة الإسلامية وتعميم الثقافة الفلسفية خارج حدود الحوزة العلمية، فباشر بنفسه افتتاح ندوة للحوار في طهران في خريف سنة ١٩٨٥م انتظمت في منزل الدكتور الجزائري[٢]، جمعته بالمستشرق المعروف الدكتور هنري كوربان استاذ الفلسفة في جامعتي السوربون وطهران، ورئيس المعهد الفرنسي الايراني، والمتخصص بالدراسات الايرانية[٣]، الذي حاوره حول التشيع نشأةً وعقيدةً وأفكاراً، وحول الشيعة في مسارهم التاريخي ومعطيات مدرستهم، ومنهجهم في العلوم من قبيل علم الكلام والفلسفة وغيرهما، وقد جرى هذا الحوار عبر عدة لقاءات تخللتها مراسلات في الحالات التي يغادر فيها كوربان طهران الى باريس، وتضمنت المراسلات بحثاً معمقاً كتبه الطباطبائي حول التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت، ومسألة الولاية والارتباط بينها وبين النبوة. وتم تدوين الحوار والمراسلات فوقعت في جزأين تولى تحريرها وكتابة الهوامش التوضيحية وتنظيم المصادر، السيد هادي خسروشاهي والشيخ علي أحمدي.

١ـ «حوار مع تودوروف». الفكر العربي المعاصر ع ٤٠ (١٩٨٦م) ص ٢٧.
٢ـ الدكتور الجزائري استاذ جامعي ووزير ثقافة سابق.
٣ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان. ص ٤٥ ـ ٤٦.

الابداع الفلسفي للعلّامة الطباطبائي

ربّما يحسب بعض الباحثين الجهود الفلسفية للعلّامة الطباطبائي أنّها ليست إلّا شروحاً وهوامش علىٰ مقولات وآراء مدرسة الحكمة المتعالية، تلك المدرسة التي صاغ أُسسها صدر الدين الشيرازي عبر دمج مجموعة عناصر استقاها من الفلسفة المشّائية والإشراقية والحكمة العرفانية وطرائق المتكلّمين، وسكبها في بوتقة واحدة، وأشاد منها منظومته الفلسفية المعروفة. غير أنّ دراسة الآثار الفلسفية للطباطبائي تدلّل علىٰ أنّه ليس مجرّد شارح لأفكار ملّا صدرا، فمع أنّ آثار الطباطبائي تنخرط في سياق مدرسة الحكمة المتعالية إلّا أنّه فيلسوف تبلورت آراؤه وإبداعاته الفلسفية الخاصّة في نسق هذه المدرسة، كما هي آراء أيّ فيلسوف آخر ينتمي لإحدىٰ المدارس الفلسفية، ويواصل التأسيس والإبداع في اطار نظامها الفلسفي. ولعلّ مراجعة عاجلة لآثار الطباطبائي تكشف لنا عن تجلّي سمات الإبداع الفلسفي فيها، والذي يضعه في موقع الفلاسفة الكبار الذين ساهموا في إحياء وتجديد الفلسفة الإسلامية، ووصلها بالعصر ورهاناته المعرفية.

وفيما يلي إشارات موجزة الىٰ أمثلة من تلك الإبداعات:

أ ـ تقرير برهان الصديقين ببيان جديد:

برهان الصدّيقين أحد أبرز البراهين التي اكتشفها الحكماء الإسلاميون لإثبات الباري تعالىٰ، ولعلّ أوّل صياغة فلسفية لهذا البرهان جاءت في آثار ابن سينا، ومنذ ذلك الحين تنوّعت بيانات الحكماء في تقرير برهان الصديقين حتىٰ انتهت الىٰ تسعة عشر تقريراً، كما ذكر الميرزا مهدي الآشتياني في تعليقته علىٰ شرح منظومة السبزواري[1]، فاذا

١ـ آشتياني، ميرزا مهدى. تعليقه بر منظومة حكمت سبزوارى: ٤٨٩. باهتمام: عبد الجواد فلاطورى، ومهدى محقق.

ضممنا لها تقرير الطباطبائي فإنّها تبلغ عشرين تقريراً، غير أنّ أهمّ البيانات لهذا البرهان ثلاثة، وهي بيان ابن سينا وملّا صدرا والطباطبائي.

ويستند هذا البرهان علىٰ الاستشهاد به تعالىٰ عليه وعلىٰ كلّ شيء، بمعنىٰ انّ الطريق الىٰ المقصود يكون هو عين المقصود، أي: أنّ الصدّيقين (يستشهدون به تعالىٰ عليه، ثم يستشهدون بذاته علىٰ صفاته، وبصفاته علىٰ أفعاله، واحداً بعد واحد)[١]. وهذا السبيل يرمي اليه مدلول قوله تعالىٰ: (... أولم يكفِ بربّك أنّه علىٰ كلّ شيء شهيد)[٢]، كذلك صرّحت به نصوص مأثورة عن أهل البيت عليهم السلام، كما في دعاء الصباح المأثور عن أمير المؤمنين عليه السلام: (يا من دلّ علىٰ ذاته بذاته)[٣]، وما جاء عن الإمام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة: (أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتىٰ يكون هو المُظهِر لك؟! متىٰ غبتَ حتىٰ تحتاج الىٰ دليل يدلّ عليك؟! ومتىٰ بعدت حتىٰ تكون الآثار هي التي توصل اليك؟! عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً!، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حُبّك نصيباً!)[٤]. وما رواه أبو حمزة الثمالي عن الإمام السجّاد عليه السلام في الدعاء المعروف باسمه: (بك عرفتك وأنت دللتني عليك)[٥].

وكان الشيخ الرئيس ابن سينا هو أوّل مَن قرّر هذا البرهان ووسمه بأنه طريق الصديقين في معرفته تعالىٰ، وملخّص ما أفاده: انّه لا شكّ في وجودِ موجودٍ ما، فهو إن كان واجباً فهو المطلوب، وإلّا استلزمه، دفعاً للدور والتسلسل[٦]، وأكّد أنّه لم يحتج في بيانه لإثبات الباري ووحدانيّته الىٰ تأمّل لغير نفس الوجود، (ولم يحتج الىٰ اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي: إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيثُ هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك علىٰ سائر ما بعده في

١ـ صدر الدين الشيرازي. الاسفار الأربعة ٦: ١٣ ـ ١٤. قم ـ المكتبة المصطفوية، ١٣٨٦هـ.
٢ـ فصلت: ٥٣.
٣ـ السبزواري، ملا هادي. شرح دعاء الصباح: ٢٥، تحقيق: نجفقلي حبيبي. طهران ـ جامعة طهران ١٩٩٣م.
٤ـ المصدر نفسه: ٢٨.
٥ـ القمي، عباس. مفاتيح الجنان.
٦ـ آشتياني، ميرزا مهدي. مصدر سابق: ٤٨٩.

الواجب. والىٰ مثل هذا أُشير في الكتاب الالهي: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتىٰ يتبيّن لهم أنّه الحق. . .). أقول: إنّ هذا حكم لقوم. ثمّ يقول: أو لم يكفِ بربّك أنّه علىٰ كلّ شيء شهيد، أقول: إنّ هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه)[١].

أمّا تقرير صدر المتألهين لبرهان الصديقين فانه يبتني علىٰ ثلاث مقدمات وهي:

١ ـ إثبات أصالة الوجود.

٢ ـ إثبات الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود.

٣ ـ إثبات بساطة الوجود.

وقد وردت هذه المقدّمات في ثنايا حديثه عن هذا البرهان في غير واحد من مؤلفاته، كـ «الأسفار الأربعة»[٢]، فمثلاً يكتب في الأخير: أنّ (الموجود إمّا حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حدّ أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمّىٰ بواجب الوجود، فنقول: لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجوداً، واللازم بديهي البطلان فكذا الملزوم. . .)[٣]. وليس بوسعنا الخوض في تفاصيل بيان ملّا صدرا لهذا البرهان، غير ان ذلك لا يمنعنا من التنويه بأنّ الصياغة الجديدة لبرهان الصديقين ألبسته ثوباً آخر وارتقت به نحو الذُرىٰ، فبعد ان كان السلوك في هذا البرهان يمر عبر مفهوم الوجود لدىٰ ابن سينا تحرّك لدىٰ ملّا صدرا عبر حقيقة الوجود، وبعد ان كان المقسم هو مفهوم الوجود الشامل للواجب وللماهيات الممكنة الموجودة، في فلسفة ابن سينا، أضحىٰ المقسم حقيقة الوجود الشامل لمراتبه بما فيها أعلىٰ المراتب، في الحكمة المتعالية، ولأنّ الحكمة المتعالية لم تستند الىٰ الإمكان الماهوي واعتمدت الإمكان الفقري استغنت عن الحاجة الىٰ إبطال الدور والتسلسل في هذا البرهان، بخلاف المدرسة المشائية التي استندت الىٰ الإمكان الماهوي فلزمها إبطال الدور والتسلسل. مضافاً الىٰ ان برهان الأخيرة اقتصر

---

١ ـ ابن سينا. الاشارات والتنبيهات: ٦٦، طهران ـ ١٣٧٩ هـ.

٢ ـ صدر الدين الشيرازي. الأسفار الأربعة ٦: ١٢ ـ ٢٦.

٣ ـ صدر الدين الشيرازي. المشاعر: ٤٥ ـ ٤٦، طهران ـ طهوري ١٣٤٢ ش.

علىٰ إثبات ذات البارئ فقط، بينما شمل برهان الحكمة المتعالية إثبات وحدانيّته تعالىٰ فضلاً عن وجوده.

من هنا وصف صدر المتألهين المنهج الذي سلكه في بيان برهان الصديقين بأنه (أسدّ المناهج وأشرفها وأبسطها، حيثُ لا يحتاج السالك ايّاه في معرفة ذاته تعالىٰ وصفاته وأفعاله الىٰ توسط شيء من غيره، ولا الىٰ الاستعانة بابطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالىٰ يُعرف ذاته ووحدانيّته، شهد الله أنّه لا إله إلّا هو، ويعرف غيره، أو لم يكفِ بربّك أنّه علىٰ كلّ شيء شهيد)[١].

ثم جاء ملّا هادي السبزواري بعد أكثر من قرنين، فاستغنىٰ عن مقدّمتين من المقدّمات الثلاث التي ابتنىٰ عليها تقرير ملّا صدرا واستند في بيانه لبرهان الصديقين علىٰ أصالة الوجود فقط، وبذلك أُتيح له أن يطوي مسار التفكير في هذا البرهان[٢]، لكن النقلة القصوىٰ في تقرير برهان الصديقين تحقّقت علىٰ يد العلّامة الطباطبائي الذي أزاح المقدّمات الثلاث في تقرير ملّا صدرا ولم يستند الىٰ أيّة واحدة منها، فأصبحت مسألة إثبات البارى تعالىٰ هي المسألة الأُولىٰ في تسلسل مسائل الحكمة الإلهية لديه، بعد الفراغ عن نفي السفسطة وإثبات الواقعية، ذلك انّ الفلسفة تبدأ حيثُ تُنفىٰ السفسطة، بينما جاءت مسألة إثبات البارى بعد الفراغ عن إثبات أصالة الوجود ووحدته وبساطته في برهان ملّا صدرا، فوقعت في المرتبة الرابعة، وقعت في المرتبة الثانية بعد إثبات أصالة الوجود في بيان السبزواري، فالمسألة الاولىٰ من مسائل الفلسفة هي أصالة الوجود، والتي يترتّب علىٰ القول بها برهان الصدّيقين، بيد أنّ بيان الطباطبائي لهذا البرهان اختزل سائر المقدّمات فتصدّرت مسألة وجود البارى مسائل الحكمة الإلهية، ولم تتوقّف علىٰ التصديق بسواها، بمعنىٰ انها تبدأ حيثُ تبدأ الفلسفة، والفلسفة لا تعني إلّا الايمان بالواقعية[٣]، والواقعية ـ حسب الطباطبائي ـ هي التي ندفع بها السفسطة (ونجد كل ذي

١ـ الأسفار الأربعة ٦: ٢٥ ـ ٢٦.

٢ـ المصدر نفسه ٦: ١٦ ـ ١٧ (تعليقة السبزواري).

٣ـ جوادي آملي. شرح حكمت متعاليه اسفار اربعة، ق ١ ج ٦: ١٣٣ ـ ١٣٥، ١٧٢ ـ ١٨٤، ٢٧٨ ـ ٢٨١، طهران ـ انتشارات الزهراء، ١٤١٠هـ.

شعور مضطرّاً الىٰ إثباتها وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتىٰ ان فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً كانت حينئذٍ كل واقعية باطلة واقعاً «أي الواقعية ثابتة»، وكذا السوفسطي لو رأىٰ الأشياء موهومة أو شكّ في واقعيّتها فعنده الأشياء موهومة واقعاً والواقعية مشكوكة واقعاً «أي: هي ثابتة من حيثُ هي مرفوعة»، وإذ كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات، والأشياء التي لها واقعية مفتقرة اليها في واقعيّتها قائمة الوجود بها. ومن هنا يظهر للمتأمل أنّ أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان، والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة)[١].

ب ـ التفكيك بين الإدراكات الحقيقية والاعتبارية:

الإدراكات الحقيقية هي ما ينكشف للذهن من الواقع ونفس الأمر[٢]، والمفهوم الحقيقي (المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فيترتّب عليه آثاره وتارة في الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية، كمفهوم الإنسان)[٣]، أمّا الإدراكات الاعتبارية فهي افتراضات اصطنعها الذهن لأجل تأمين متطلّبات الحياة، وعلىٰ هذا فهي وضعية اتّفاقية اعتبارية لا علاقة لها بالواقع ونفس الأمر[٤]، فالمفهوم الاعتباري بخلاف المفهوم الحقيقي، ليس له حد بالمعنىٰ المنطقي، ولا برهان عليه أيضاً. ذلك أنّ الحدّ إنّما هو للماهية وبالماهية ـ كما هو معروف ـ والمعاني الاعتبارية لا ماهية لها، فلا حدّ لها، (وأمّا أنّها لا برهان عليها، فلأنّ من الواجب في البرهان أن تكون مقدماته ضرورية دائمة كلّية، وهذه المعاني لا تتحقّق إلّا في قضايا حقّة تطابق نفس الأمر، وأنّىٰ للمقدّمات الاعتبارية ذلك، وهي لا تتعدّىٰ حدّ الدعوىٰ... فالقياس الجاري فيها جدل مؤلف من المشهورات والمسلمات، والمقبول منها ما له أثر صالح بحسب الغايات، والمردود منها اللغو الذي لا

١ـ الأسفار الأربعة ٦: ١٤ ـ ١٥ (تعليقة العلّامة الطباطبائي)، ونهاية الحكمة: ٢٧٠ ـ ٢٧١.
٢ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. أصول فلسفه و روش رئاليسم ٢: ١٣٨.
٣ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة: ٢٥٦.
٤ـ أصول الفلسفة ٢: ٢٥٦.

أثر له)[١].

بينما تعتمد البراهين الفلسفية والعلمية علىٰ المعاني الحقيقية، فهي التي تتشكّل منها مقدّمات الاستدلال في الفلسفة والعلوم الطبيعية والعلوم البحتة، كما انّ ما نظفر به من نتائج في عمليات الاستدلال هذه هو ـ أيضاً ـ من الإدراكات الحقيقية، بناءً علىٰ ذلك تتّصف الإدراكات الحقيقية بانها ذات قيمة منطقية، فيما لا تتّصف بذلك الإدراكات الاعتبارية[٢]؛ لأنّ الأخيرة تظل خاضعة للحاجات الحياتية المتجدّدة، فيما تظلّ الإدراكات الحقيقية بمعزل عن تأثير تلك الحاجات، فتكون مطلقة ثابتة لا تخضع للتغيّر والتحوّل تبعاً لتنوّع البيئات وتحولاتها.

وقد نجم عن الخلط وعدم التمييز بين هذين النوعين من الإدراكات وقوع اضطراب والتباس في غير واحد من العلوم الإسلامية، فبعد أن زحفت أحكام الإدراكات الحقيقية علىٰ الاعتبارية، وتعامل الباحثون في حقل الإدراكات الاعتبارية بمعايير وأدوات الإدراكات الحقيقية، انحرف مسار التفكير في بعض العلوم عن قنواته الخاصّة، واستغرق في متاهات وفوضىٰ لا متناهية، هي أقرب للتمارين الذهنية منها للتفكير المنطقي المنتظم[٣].

لكنّ العلّامة الطباطبائي حاول أن يضع حدّاً لهذه الفوضىٰ العقلية، بتفكيكه بين هذين النوعين من الإدراكات، وتحديد هوية كل منهما وحدوده وحقله الخاصّ، ونوع المعارف والعلوم التي تعتمده في قوانينها وأحكامها ومفهوماتها.

وبالرغم من أنّ بوادر التمييز بين الإدراكات الاعتبارية والحقيقية تضرب بجذورها في أعماق التراث الفلسفي الإسلامي، كما نلاحظ بذرتها في آثار الشيخ الرئيس ابن سينا[٤]، إلّا أنّ هذه المسألة تحرّكت نحو آفاق أُخرىٰ في آثار العلّامة الطباطبائي، بعد أن

١ـ نهاية الحكمة: ٢٥٩.

٢ـ أُصول الفلسفة ٢: ١٣٨.

٣ـ الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٨٦.

٤ـ مطهري، الشهيد مرتضىٰ. حول الثورة الإسلامية: ١٠٠ ـ ١٠١. طهران، دار سروش للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ.

فرغ من صياغة حدودها ومدياتها بدقّة ووضوح.

ج ـ استنتاج مجموعة ثمرات من القول بالحركة الجوهرية:

القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر من إبداعات صدر الدين الشيرازي الفلسفية، فهو الذي برهن عليها وأشاد أُسسها في آثاره، غير أنّه لم يقطف تمام ثمراتها ولم يفرغ من تنقيح كلّ أبعادها وفروعها، من هنا حاول العلّامة الطباطبائي أن يجني هذه الثمار ويستكشف بعض الأبعاد التي ظلّت خفية منذ ان ابتكرها الشيرازي[١]، وفيما يلي إشارات موجزة الىٰ شيء من هذه الثمرات:

١ ـ اكتشاف بُعد رابع للجسم غير الطول والعرض والعمق يتمثّل بالزمان، فقد كتب الطباطبائي في تعليقته علىٰ الأسفار: انّ للجسم (أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان)[٢].

٢ ـ اكتشاف الحدوث الزماني لعالم المادة والطبيعة وامتناع القدم الزماني لعالم المادة، فانه مضافاً للحدوث الذاتي فان (لعالم المادة والطبيعة حدوثاً آخر يخصه وهو الحدوث الزماني)[٣].

٣ ـ الكشف عن تحقّق الحركة في الحركة، لأنّ العرض لما كان من مراتب الجوهر، والجوهر متحرك بذاته، فلا بدّ ان تعمّ الحركة سائر المقولات العرضية، و(تكون جميعاً متحرّكة بحركة موضوعها الجوهري سيّالة بسيلانه، وإنّ كنا نشاهدها ثابتة واقعة ساكنة كموضوعها، فالجواهر المادية متحركة سيّالة في جوهريتها مع جميع مالها من الأعراض المقولية كائنة ما كانت، وأن كانت النسب بينها أنفسها ثابتة غير معتبرة. والتأمّل الكافي يرشدك أنّ لازم ما تقدّم هو جعل هذه الحركات المحسوسة الواقعية في مقولة الكيف

١ـ يادنامه مفسر كبير استاد علّامة طباطبائي: ١٧٧ ـ ١٨٣.

٢ـ الأسفار الأربعة ٣: ١٤٠ (الحاشية).

٣ـ نهاية الحكمة: ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

والكم والوضع والأين المبحوث عنها في مباحث الحركة من قبيل الحركة في الحركة)[١].

٤ ـ التغيّر لا يتم إلّا بحركة، وعلىٰ هذا فإنّ (التغيّر الدفعي بما أنّه يحتاج الىٰ موضوع يقبل التغيّر وقوّة سابقة علىٰ حدوث التغيّر لا يتحقّق إلّا بحركة)[٢]، فلو لم يحصل التغيّر التدريجي لن يتحقق التغيّر الدفعي، وبذلك تكون سائر الحركات الحقيقية تكاملية[٣].

٥ ـ عالم المادّة حقيقة واحدة متحرّكة سيّالة متوجهة من مرحلة القوّة المحضة الىٰ فعلية محضة لا قوّة معها[٤]، أي: أنّ جميع المادّيات تتحرّك نحو التجرّد والثبات[٥].

٦ ـ بحث مسألة الحركة في مباحث الحكمة الإلهية « الفلسفة الأُولىٰ » باعتبار الحركة نحو وجود للشيء المتحرك، وهي مرتبة من مراتب الوجود، خلافاً لما درج عليه الباحثون في الفلسفة القديمة الذين بحثوا الحركة في مباحث الطبيعيات « الفلسفة الدنيا » باعتبارها من الأحكام العامّة للجسم[٦]. وقد ترتّب علىٰ نقل مسألة الحركة للفلسفة الأُولىٰ عدّة نتائج[٧].

٧ ـ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، أي: أنّ الجسم والروح مرتبتان لوجود واحد، ذلك انّ الجسم لما كان متحركاً بالحركة الجوهرية، والحركة دائماً تتّجه نحو الكمال والتحرّر من النقص، أي: نحو التجرّد، فإن المادّة المتغيّرة المتحرّكة تتبدّل الىٰ وجود مجرّد ثابت هو الروح.

لقد أماط العلّامة الطباطبائي اللثام عن الصلة العميقة بين حدوث النفس والحركة الجوهرية للبدن[٨]، وحدّد بوضوح هذه المسألة التي تعتبر أحد أهم نتائج القول بالحركة الجوهرية.

١ـ الأسفار الأربعة ٣: ٦٢، ٧٨ (الحاشية). ونهاية الحكمة: ٢٠٩ ـ ٢١٠، وبداية الحكمة: ١٣٠.

٢ـ نهاية الحكمة: ٢٠٢.

٣ـ يادنامه مفسر علّامه طباطبائى: ١٨٠.

٤ـ نهاية الحكمة: ٢١٠، وبداية الحكمة: ١٣٠.

٥ـ الأسفار الأربعة ٣: ٦٢، ١٨٢ (الحاشية).

٦ـ نهاية الحكمة: ١٩٦ ـ ١٩٧، ٢٠١.

٧ـ يادنامه مفسر علّامة طباطبائي: ١٧٩.

٨ـ المصدر نفسه: ١٧٩. ونهاية الحكمة: ٢٦٣.

٨ ـ تفسير ارتباط المتغيّر بالثابت علىٰ أساس الحركة الجوهرية، باعتبار (التجدّد والتغيّر ينتهي الىٰ جوهر متحرك بجوهره، فيكون التجدّد ذاتياً له، فيصحّ استناده الىٰ علّة ثابتة توجد ذاته، لأن إيجاد ذاته عين إيجاد تجدده)[١]. وكذلك تصحيح ارتباط الحادث الزماني بالمبدإ القديم[٢].

٩ ـ البرهنة علىٰ ان موضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة، فالحركة هي حركة وهي متحرّكة فى نفسها، لأن موضوع الحركة هي الذات التي تقوم بها الحركة، (والحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهرية سيّالة، كانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها)[٣].

د ـ تنظيم مباحث «نظرية المعرفة» في الفلسفة الإسلامية:

تناثرت مباحث المعرفة والإدراك والعلم في التراث الفلسفي الإسلامي في مواضع متفرّقة، ولم تعنون بنحو مستقل في معظم مؤلّفات الفلاسفة، وإنّما ذُكرت في ثنايا مباحث أُخرىٰ ترتبط بها بوشيجة عضوية أحياناً، وربّما ذكرت في مباحث لا ترتبط بها بشكل مباشر، فمثلاً ورد بحثها في باب المقولات عند تقسيم الكيف الىٰ كيف نفساني وغيره، باعتبار انّ العلم يندرج تحت هذه المقولة، وأورد ابن سينا مسألة العلم والإدراك في النمط الثالث من «الاشارات» في سياق بحثه عن النفس وأحوالها[٤]. امّا الفخر الرازي فقد أفرد للعلم وأحكامه باباً مستقلاً أورده بمناسبة بحث الكيفيات النفسانية في «المباحث المشرقية»[٥]، بينما جعل صدر المتألّهين المرحلة العاشرة في مباحث الأُمور العامّة من «الأسفار الأربعة» في «العقل والمعقول»[٦]، ولم يمنح ملّا هادي السبزواري مسألة المعرفة اهتماماً كافياً، ولذا لم يخصّص لها بحثاً مستقلاً في «المنظومة» وإنّما

١ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين. بداية الحكمة: ١٢٥. ونهاية الحكمة: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.
٢ـ نهاية الحكمة: ٣٢٤ ـ ٣٢٦.
٣ـ بداية الحكمة: ١٣١
٤ـ ابن سينا. الاشارات والتنبيهات ٢: ٢٩٤، ٣١٣، ٣٣١، ٣٥٨، ٣٨٢.
٥ـ فخر الدين الرازي. المباحث المشرقية ١: ٣١٩. قم ـ ١٤١١هـ.
٦ـ صدر الدين الشيرازي. الأسفار الأربعة ٣: ٢٧٨.

اكتفىٰ بإشارة مقتضبة اليها في خاتمة مبحث الوجود الذهني[١].

ولعلّ تشتّت المواضع التي بحثت فيها مسألة المعرفة في التراث الفلسفي الإسلامي وعدم انتظامها في نسق محدّد يعود الىٰ أنّ محور البحث أو موضوع البحث ـ حسب تعبير القدماء ـ في الفلسفة الإسلامية هو الوجود، والبحث فيها يدور حول الأحوال العامّة للوجود أي التي لا تختصّ بموجود خاصّ، وعلىٰ هذا جرىٰ بحث مسائل المعرفة والإدراك في سياق مباحث تقسيم الوجود الىٰ خارجي وذهني، أو أحكام الوجود والماهية المختلفة.

بينما احتلّت مسألة المعرفة في الفلسفة الأُوروبية الحديثة موقعاً متميّزاً، وتحرّرت بالتدريج من مسارها التقليدي في أزمنة هذه الفلسفة السالفة، ثم ما لبثت أن صارت هي محور البحث الفلسفي لدىٰ الاتّجاهات الفلسفية المتأخّرة في أُوروبا، وكان لهذا المنحىٰ الذي اتّخذته مسألة المعرفة في التفكير الفلسفي الكثير من الآثار الحاسمة في تطوّر العلوم الطبيعية والانسانية في الغرب الحديث.

في هذا الضوء نستطيع أن نتعرّف علىٰ الإنجاز المهم الذي نهض به العلّامة الطباطبائي، لما عمل علىٰ صياغة منظومة متّسقة منطقياً لمباحث المعرفة. فقد دشّن كتابه «أُصول الفلسفة» ببحث نظرية المعرفة، بعد الفراغ من تحديد معنىٰ الفلسفة وحدودها، واستأثرت نظرية المعرفة بثلاث مقالات من مجموعة أربع مقالات اشتمل عليها الجزء الأوّل من هذا الكتاب، فيما استوعبت مباحثها الجزء الثاني بتمامه، وانتظمت هذه المباحث بطريقة منطقية محكمة، فجعل بحث «قيمة المعرفة» في الصدارة، وأردفه بـ«مصدر المعرفة» ثم ختم هذه المباحث بـ«حدود المعرفة». وبذلك كان الطباطبائي أوّل فيلسوف مسلم يتولىٰ إعادة بناء الفلسفة الإسلامية ويعيد ترتيب مسائلها في ضوء مقتضيات التفكير الراهن[٢]، بل تجاوز ذلك الىٰ إبداع أساسي في إطار نظرية المعرفة

١ـ المطهري، الشهيد مرتضىٰ. شرح المنظومة ٢: ٨. ترجمة: عبد الجبار الرفاعي.

٢ـ ينبغي التنويه بالجهود المتميّزة التي بذلها السيد الشهيد محمد باقر الصدر في سبيل بعث الفلسفة الإسلامية واعادة صياغة نظرية المعرفة في «فلسفتنا»، واستئناف تأصيل نظرية المعرفة في «الأُسس المنطقية للاستقراء».

عندما قام بتفكيك الإدراكات الحقيقية والاعتبارية وأوضح حدود كل منها وميدانه ودائرته الخاصّة ـ كما ألمعنا لذلك ـ فأمّنَ بذلك الادوات اللازمة لتحرير البحث العلمي من الالتباس والخلط الناشئ من توظيف الإدراكات الاعتبارية خارج حقلها أو العكس بتوظيف الإدراكات الحقيقية خارج حقلها الخاصّ.

هـ ـ إبداعات أُخرىٰ:

لا تقتصر إبداعات الطباطبائي علىٰ ما تقدّم، وإنّما كانت له آراء مبتكرة في غير واحدة من مسائل الفلسفة المتوارثة، فمثلاً نفىٰ أن يكون «الأين» مقولة مستقلّة مقابل المقولات الأُخرىٰ، ففي تحليله لحقيقة هذه المقولة وجد أنّها تعود الىٰ مقولة «الوضع»[١]، بناءً علىٰ أنّ حصر المقولات بعشر ليس حصراً عقلياً وإنّما هو بالاستقراء، فلا مانع من الزيادة فيها أو ضم بعضها الى البعض الآخر[٢].

وتفحّص الطباطبائي عدّة مسائل أُخرىٰ فأعاد النظر فيما تلقّاه الحكماء بالقبول منها، ولم يجرِ في قبوله أو نفيه لموقف ما إلّا علىٰ أساس ما يتوصّل اليه اجتهاده الفلسفي[٣]، من هنا يمكن القول: إنّ جهود الطباطبائي الواسعة انتزعت الفلسفة الإسلامية من كهوفها وتوغّلت بها في عمق هموم العصر واشكالياته العقلية، إلّا أنّ هذه الجهود تظلّ خطوة من الخطوات الرائدة علىٰ الطريق الطويل، فينبغي ان يواصل أساتذة الفلسفة الإسلامية المسار النقدي التأصيلي الاجتهادي الذي افتتحه الطباطبائي في العصر الراهن، ولا يكرّروا الجهود فيما فرغ منه الطباطبائي، أو ينكفئوا فيعودون القهقرىٰ الىٰ ما تجاوزه الطباطبائي، وينفخون في رماد الهموم التقليدية في التراث الفلسفي، ويقلّدون السلف فيما هو نسبي من آرائهم، ويجهدون عقولهم في التأويل ومحاولة تقديم معنىٰ لما لا معنى له من تلك الآراء.

١ـ نهاية الحكمة: ٢٠٦. وبداية الحكمة: ١٢٦.

٢ـ المصدر نفسه: ٨٩.

٣ـ المصدر نفسه: ١٧٣ (كمثال لذلك عدم قبوله بالفصل بين الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد، وارجاعهما الىٰ قسم واحد، وهكذا الفاعل بالعناية). (وكذلك لما أرجع بالتحليل كل من إرادة الباري تعالىٰ الىٰ وجه من وجوه العلم، وكلامه تعالىٰ الىٰ القدرة). لاحظ: بداية الحكمة: ١٧٠.

بداية الحكمة ونهاية الحكمة

كتاب البداية ألّفه العلامة الطباطبائي ليكون بديلاً عن كتاب «منظومة» الملا هادي السبزواري في تدريس الفلسفة، بينما كان يهدف من تأليف كتاب النهاية أن يكون بديلاً لكتاب «الأسفار الأربعة» لملا صدرا، لأنّه قبل ذلك كان على الطالب دراسة كتاب المنظومة اولاً، ثم يدرس كتاب الأسفار الأربعة بعد ذلك.

فالبداية عبارة عن دورة في الفلسفة مكثفه ومضغوطه جداً. والنهاية أشد تكثيفاً وضغطاً وأوسع من البداية، فهي تستوعب جُل مطالب البداية وزيادة. فهما يناظران الحلقة الثانية والثالثة في الأصول للسيد الشهيد الصدر مع فوارق.

خصائص كتابي البداية والنهاية:

ألفَ العلامة الطباطبائي كتاب البداية سنة ١٣٩٠ هـ، ثم ألفَ كتاب النهاية سنة ١٣٩٥ هـ ،أما خصائص البداية والنهاية فانها تتمثل بمايلي:

١ ـ اعتمد المؤلف الأسلوب البرهاني في اثبات المسائل. اي إنّه اقتصر على البراهين والحجج العقلية فقط، فيما تجنب الاستناد للتجارب الذوقية والشعر العرفاني والمكاشفات.

٢ ـ رتب المسائل في هذين الكتابين ترتيباً منطقياً يرتقي فيه الدارس من مرحلة الى أخرى، كأنه يرقى سُلّماً. فقد قسم المصنف هذين الكتابين كل واحد منهما الى اثنتي عشر مرحلة، وكل مرحلة تمثل مقام معرفي، يرتقي العقل فيه نحو المرحلة اللاحقة، وهكذا حتى ينتهي إلى المرحلة الأخيرة في الإلهيات بالمعنى الأخص.

٣ ـ كُتبُ الفلسفة القديمة كثيراً ما تشير الى الطبيعيات القديمة وتستند الى معطياتها، ومن المعلوم أن العلم الحديث نسخ الكثير من تلك المعطيات، ولذلك حاول العلامة

الطباطبائي تحرير المباحث من الطبيعيات الكلاسيكية وأشار بصراحة في خاتمة كتابه نهاية الحكمة الى (إن القول بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغيّر وغير ذلك، كانت أصولاً موضوعة في الهيئة والطبيعيات القديمتين، وقد انفسخت اليوم هذه الآراء).

٤ ـ المصنف في هذين الكتابين استطاع أن يصنف المعارف الى حقيقية واعتبارية، ولم يخلط بينهما. بينما كان يحصل تداخل وخلط بينهما في التراث الفلسفي.

٥ ـ لم يستغرق المصنف في ذكر تمام البراهين حول المسألة الواحدة. وإنّما ينتقي اقوى البراهين وأشدّها اختصاراً. ولم يحاول أن يستطرد ويتوسع في بيان هذه البراهين، وقد يستدل هو من عنده بأدلة جديدة لم تُذكر من قبل في الكتب الفلسفية السابقة.

الفرق بين كتابي البداية والنهاية:

توجد مجموعة فوارق ولكنها ليست جوهرية؛ لأن النهاية ماهي إلا عبارة عن تفصيل وتعميق لكتاب البداية، وأبرز الفوارق مايلي:

١ ـ في ترتيب المراحل وقع بعض الاختلاف، فمثلاً بحث الوجود الذهني في البداية جعله المصنف مرحلة ثانية، بينما جعله المصنف في النهاية المرحلة الثالثة. وهكذا بحث الوجود المستقل والرابط، ففي بداية الحكمة جعله المرحلة الثالثة وفي نهاية الحكمة جعله مرحلة ثانية. وكذلك بحث العلة والمعلول في البداية جاء في المرحلة السابعة، بينما في النهاية وقع في المرحلة الثامنة. وبحث الواحد والكثير جعله في بداية الحكمة المرحلة الثامنة وفي النهاية المرحلة السابعة. وبحث القوّة والفعل جعله في البداية المرحلة العاشرة وفي النهاية التاسعة.

٢ ـ ان كثيراً من المسائل قد بحثها المصنف في بداية الحكمة في فصول مستقلة، فيما جعلها في نهاية الحكمة نتائج وفروعاً، فمثلاً في المرحلة الاولى في بداية الحكمة جعل الفصول اثني عشر فصلاً، بينما في النهاية وضع المرحلة الاولى في خمسة فصول فقط، أي انه اعتبر بقية الفصول نتائج وفروعاً في نهاية الحكمة.

٣ ـ أن المصنف بحث بعض الفصول في النهاية بحثاً مفصلاً، استوعب فيه فروع

المسائل، وما يتصل بها من اشكالات ومفاهيم، بخلاف البحث في البداية الذي اختزل فيه الكثير من المطالب.

امّا البيان والأسلوب فهما متقاربان في الكتابين، ومن الطريف ان بعض الدارسين لكتاب بداية الحكمة يُخيّل إليه أنّه كتاب سهل وميسر؛ لأن اسمه بداية، فهو يعدُّه ألفباء الحكمة والمداخل لها، بينما سنرى أن كل جملة فيه تحتاج لتدبر وشرح.

ما ينبغي لتلميذ الفلسفة

توجد جملة امور ينبغي ان نتوفر عليها في دراستنا لكتاب بداية الحكمة وكتب الفلسفة الأُخرى، من أجل أن نستوعب الأفكار المطروحة في هذه الكتب، ومن أهم هذه الأمور مايلي:

١ ـ دراسة المنطق كمقدمة لدراسة الفلسفة: ينبغي دراسة المنطق دراسة دقيقة متأنية لا مجرد قراءة ومطالعة. أي لابد من استيعاب مطالبه، و إلا فإن دراستنا للفلسفة تكون من دون جدوى؛ لأن المنطق هو البوابة الرئيسة للفلسفة، وكتاب المنطق للشيخ محمد رضا المظفر يؤمّن هذه الحاجة.

٢ ـ ينبغي دراسة الفلسفة بطريقة فلسفية، لأن الفلسفة فن فيه دقة وعمق، فتحتاج اتقاناً وتدبراً وتعمقاً وفهماً. وهذا يتطلب دراسة الكتاب كلمة كلمة وجملة جملة. ويجب تسجيل الملاحظات والشروح على الكتاب، وإلا فهذه المطالب كالزئبق لا يمكن القبض عليها بسهولة.

٣ ـ من المشاكل الدراسية عندنا هي الاستعجال في قطف الثمرة، فيمر الدارس عادةً على الكتب مروراً عاجلاً، أو يقرأ بعض الكتب ويهمل بعضها الآخر، ويُخيَّل إليه انه ارتقى في المعرفة؛ لأنّه عندما يدرس الكتاب الفلاني يحسب ان مقامه أضحىٰ مقاماً مرموقاً، بينما هو لا يدري لو انه يدرس كتاباً واحداً ويتقنه خير له من المرور على كل

الكتب مروراً عاجلاً، سريعاً، فيدرسها دراسة مشوشة، مضطربه، من دون استيعاب وتدبر.

المهم في دراسة الحوزة أن نستوعب المنهج، وندرس الكتاب من ألفه الى يائِهِ، وبالذات في علوم المعقول، أي في المنطق والفلسفة وعلم الكلام وأُصول الفقه.

أمّا أن ندرس شيئاً من الكتاب الفلسفي ونهمل الباقي، فإن ذلك يوقعنا في التباسات شتى في الفهم؛ لأن الفلسفة علم على خلاف العلوم، يقال أن الراكب يجد الغرق في شطآنه بينما يجد الأمان في لججه وأعماقه، أي أن الفلسفة في بداياتها قد تغرق، لكن عندما تستوعبها وتتوغل في أعماقها تنجو.

فلو درسنا بعض الكتاب وبطريقة مشوشة، قد تتوالد من دراستنا شبهات واشكالات شتىٰ، بينما إذا درسنا الكتاب واستوعبنا مطالبه، فسوف نتوفر على دورة متكاملة في الفكر الفلسفي.

فلابّد من دراسة الكتاب بتمامه، ولابد أن نصغي للدرس ونكتبه، ونباحثه، ونلخصه، حتى نستوعبه بشكل تام.

٤ ـ **يجب التسلح بالعقل النقدي**، لأن هذا الكتاب الذي ندرسه، أو كتاب النهاية، او المنظومة، أو الأسفار، أو أي كتاب فلسفي آخر، ليس كتاباً مقدساً ولا كتاباً سماوياً، بل هو آراء ونظريات أنضجتها عقول الرجال.

صحيح ان هؤلاء رجال محترمون نجلّهم ونبجّلَهم، لكن لا ينبغي الأستسلام لكل ما يرون ويقولون، بأن نتعامل معه باعتباره آراء مطلقة ونهائية، وانما ينبغي مراجعته وتقويمه، لأن التفكير الفلسفي يتطور وينمو بالنقد والحوار.

وأن وظيفة الفلسفة الأساسية هي تنمية العقل النقدي، وبالرغم من الأهمية الفائقة للميراث الفلسفي الاسلامي، غير انه ليس بمقدس. وان لدراسة الفلسفة وظيفة أساسية في تنمية العقل النقدي، ومن المعلوم ان العقل النقدي يتشكل في سياق دراسة الفلسفة وفهم مقولاتها والتعرف بدقة على مسالكها ومناهجها ومدارسها، فإن محاكمة الآراء ونقدها غير ممكنة قبل اكتشافها ومعرفتها.

لذلك ينبغي ابتداءً أن ندرس ونستوعب هذا التراث الفلسفي، ندرس البداية ثم النهاية، ونتعرف على الأسفار الأربعة، ثم نحاول بعد ذلك التسلح برؤية نقدية تحاكم الأفكار وتغربلها وتمحصها.

* * *



مقـدمة

في تعريف هذا الفن وموضوعه وغايته

في هذه المقدمة نتناول ثلاثة مطالب، هي:

الأول: في تعريف هذا الفن.

والثاني: في موضوعه.

والثالث: في غايته وفائدته.

ففي هذه المقدمة نبحث ثلاثة مبادئ من المبادئ التصورية في الحكمة الإلهيه. ومن المعلوم ان ذكر تعريف العلم وموضوعه وغايته وفائدته هو مما اعتاده القدماء في مصنفاتهم. والسيد المصنف سار على هذا النهج في تعريف الحكمة الإلهية، فذكر موضوعها، وغايتها.

المطلب الأول ـ المقصود بالحكمة الإلهية:

هي علم يُبحث فيه عن احوال الموجود بما هو موجود. أي من حيثُ هو موجود، تلك الاحوال العامة المشتركة بينه وبين الموجودات الأُخرى، وليس الأحوال الخاصة بهذا الموجود دون سواه.

ماهو الموجود؟ الموجود أمر بديهي، والموجودات هي: ـ أنا، أنت، السماء، الواجب تعالى. ففي الحكمة الإلهية نبحث عن احوال الموجود، المقيدة بهذا التقيد ـ المذكور في

التعريف ـ من حيثُ هو موجود. وهذا يشير الى ان للموجود نوعين من الأحوال فتارة تكون احواله من حيثُ هو موجود، وتارة أخرى ليس من حيثُ هو موجود. بل من حيثُ هو موجود خاص بمعنى أنه لو أخذت هذا الكتاب فتارة أبحث عن أحواله من حيثُ هو كتاب، وأخرىٰ عن أحواله من حيث هو كتاب خاص، أي بما أنّه مؤلف من ورق، وأنّه مطبوع، وأن لون حبر الطباعة أسود، وأن وزنه وحجمه كذا، بينما لو لاحظنا هذا الكتاب من حيثُ هو موجود مطلق، للاحظنا الحيثية التي يشترك فيها مع بقيّة الموجودات، والتي هي حيثية الموجودية. فكما ان هذا الكتاب موجود كذلك القلم موجود والانسان موجود والسماء موجودة والواجب تعالى موجود.

فإذا بحثنا عن أحواله من حيثُ هو موجود باعتبار الحيثية المشتركة ـ وهي الوجود ـ بينه وبين كل موجود، لكان هذا البحث بحثاً فلسفياً. مثلاً نبحث في أنه هذا الكتاب حادث أم قديم، واجب أم ممكن وغير ذلك؟ فهذا بحث عن أحواله المشتركة مع كل الموجودات الأُخرى، ولا ينفرد بها بوجوده الخاص ككتاب.

المطلب الثاني ـ موضوع الحكمة الإلهية:

وقبل بيان الموضوع نذكر مسألتين ليتضح موضوع الحكمة الإلهية، وهما:

المسألة الأولى: ما هو المقصود بموضوع العلم؟

المقصود بموضوع العلم: لنأخذ أي علم كالمنطق أو النحو، فما هو موضوع علم النحو؟ موضوعه هو الكلمة، والبحث النحوي يُعنىٰ بحالة آخر حرف من الكلمة. وهنا نتساءل كيف اكتشفنا أنّ موضوع علم النحو هو الكلمة؟ والجواب انا لو راجعنا مسائل علم النحو، من قبيل الفاعل مرفوع، المفعول منصوب، الاسم كلمة، الحرف كلمة، الفعل كلمة... الخ. فكل واحدة من هذه المسائل هي عبارة عن قضية منطقية تشتمل على موضوع ومحمول. وان هذه الموضوعات بمجموعها لو لاحظناها لوجدناها مصاديق لمعنى واحد. يوجد مفهوماً كلياً ينطبق عليها جميعاً. فعندما نقول: الفاعل مرفوع، ينطبق

على الموضوع أي الفاعل أنّه كلمة، فالفاعل مصداق للكلمة. ومن قولنا: المفعول منصوب، كذلك ينطبق عليه أنّه كلمة، لأنّه مصداق للكلمة. وهكذا عندما نقول: الحال منصوب. فالحال «موضوع» وينطبق عليه أيضاً أنه كلمة، لأنه مصداق لها. وعليه فإننا نرى أن موضوعات مسائل علم النحو هي مصاديق لمفهوم الكلمة، بمعنى أنَّ مفهوم الكلمة ينطبق على مواضيع مسائل علم النحو بأجمعها. من هنا يتضح ان موضوع علم النحو هو الكلمة، لأنها تمثل المفهوم الكلي الذي تكون تمام الموضوعات في مسائل علم النحو مصاديقاً له.

لكن البحث في موضوع علم النحو ـ وهو الكلمة ـ انما يكون عن محمولاتها، وهي الأعراض التي تحمل على الكلمة، أي البحث عن الأعراض أو عن المحمولات أو قل عن أحوال الكلمة.

المسألة الثانية: ما هو المقصود بالعرض الذاتي؟

الأعراض تنقسم قسمين: أعراض ذاتية، وأعراض غريبة. والمقصود بالأعراض الذاتية هي المحمولات الذاتية.

ويوجد كلام كثير ومفصّل حول الأعراض الذاتية والأعراض الغريبة، وهنا نذكر مثالاً لبيان الأعراض الغريبة ـ وان كان بسيطاً ـ ولكنه يضيء لنا المسألة، وهو اذا شاهدنا سفينة تجري في الماء وفيها ربّان، نقول السفينة تتحرك في الماء، والربان يتحرك أيضاً تبعاً لحركة السفينة. كذلك لو لاحظنا حركة السيارة، تقول فلان «سائق السيارة» قد تحرك من مدينة الى أخرى. إذاً كما أن السيارة تتحرك فإن السائق يتحرك أيضاً تبعاً لحركتها.

فحركة السيارة ـ عندما تسير من مدينة الى أخرى ـ وحركة السفينة في الماء ذاتية، أي المحمول ثابت للموضوع أولاً وبالذات، بينما الحركة المنسوبة لربان السفينة وسائق السيارة هي نسبة بالعرض لا بالذات، إذ أن احداً منهما فعلاً لم يتحرك بل الذي يتحرك هو السفينة او السيارة، فحركة الربان أو السائق هي حركة بالعرض لا بالذات.

فنقول: أن ثبوت الحركة بالعرض ثبوت غريب، لأنها أولاً ثبتت للسفينة ثم بعد ذلك لربانها، وهكذا عندما نقول: جرى الميزاب، فإن الذي يجري واقعاً هو ماء المطر لا الميزاب. فنسبة الجريان للماء حقيقية، بينما نسبته للميزاب نسبة مجازية بواسطة جريان الماء.

أمّا المقصود بالأعراض الذاتية: ـ فقد قيل في تعريف العرض الذاتي. كما ذكر ذلك الشيخ نصير الدين الطوسي في شرح كتاب الإشارات والتنبيهات: «هو ما يؤخذ في حد الموضوع أو يؤخذ الموضوع في حدّه». فالعرض الذاتي هو ما يعرض الشيء لذاته فقط. ويتميز بأخذه في حد ذلك الشيء، فمثلاً عندما نقول: الإنسان ضاحك، فعروض الضحك للإنسان بواسطة التعجب. لأن الإنسان يتعجب فيضحك. والانسان مأخوذ في حد المتعجب، لأننا عندما نريد تعريف المتعجب ـ نذكر حدّه المنطقي ـ فنأخذ في حدّه الانسان، فالمتعجب انسان وليس شيئاً آخر.

كما أن الإنسان المتعجب مأخوذ في حدِّ الضاحك. لأننا عندما نريد تعريف الضاحك نقول: انسان متعجب.

فالعرض الذاتي: هو ما يعرض الشيء لذاته، ويؤخذ الموضوع في حدِّه.

وينبغي ان نتنبه للمثال الذي ذكرناه، فالقضية ربما كانت منعكسة «عكس حمل»، ولذلك يقال في معنى العرض «المحمول» الذاتي:ـ ما يؤخذ في حدّه الموضوع، وقد كنّا نقول حسب المشهور أن العرض الذاتي: هو الذي يؤخذ في حدّ الموضوع: أي أن الضاحك عرض ذاتي بالنسبة للإنسان، والضاحك مأخوذ في حدّه الإنسان. لأننا قلنا: الضاحك هو الإنسان المتعجب، أو يقال: أو يؤخذ هو في حدّ الموضوع ـ كقولنا: (الواجب موجود) فهنا أُخِذَ العرض الذاتي في حدِّ الموضوع.

والآن نقول ماهو موضوع كل علم؟ ان موضوع كل علم هو (مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية). فمثلاً موضوع الفلسفة أو موضوع علم النحو. هو الذي يبحث فيه عن اعراضه الذاتية «المحمولات الذاتية لهذا الموضوع». واذا قيل بأن موضوع الفلسفة هو (الموجود بما هو موجود). فالموضوع، موضوع الحكمة الإلهية، هو الموجود لا المعدوم، واذا

بحثت مسائل وأحكام العدم فإنها تبحث استطراداً، لأن البحث في الحكمة الإلهية حول الموجود بما هو موجود. وهذا يعني ان البحث يكون من جهة الحيثيات والخصوصيات العامة وليس الأحوال الخاصة، فالبحث في الحكمة الإلهية في الموجود، كمثال الكتاب الذي مرَّ سابقاً، وللتمييز بين موضوع الحكمة الإلهية ومواضيع سائر العلوم الأُخرى نذكر مثالاً، فلو لاحظنا بدن الإنسان، فالبحث في أحواله يمكن أن يكون بنحوين:

تارة يكون البحث في الأعضاء المكونة لهذا البدن، عضواً، عضواً، كالعين تشرّح ويؤخذ تكوينها الأساسي من الشبكية والقرنية وهكذا، أو نأخذ الدماغ أو القلب ونبحث اجزاءه بالتفصيل. هذا نحو من البحث، لكنه ليس بحثاً فلسفياً بل هو بحث علمي. وتارةً يكون محور البحث هو هذا البدن، لكن نأخذه ككل، باعتباره أمراً واحداً عاماً بقطع النظر عن اجزائه، ونلاحظ حيثياته المشتركة مع بقية الموجودات، فنقول: كل موجود لا يخرج عن أن يكون إمّا حادثاً او قديماً، فهذا البدن حادث او قديم؟ والجواب أنه حادث. فهذا البحث يكون بحثاً فلسفياً، لأنّ البحث هنا عن احوال البدن العامة التي يشترك بها مع بقيّة الموجودات، اي من حيثُ هو موجود. فعندما نبحث عن الموجود وأحواله من حيثُ هو موجود يكون بحثنا فلسفياً.

وبذلك يمتاز موضوع الحكمة الالهية عن بقية مواضيع العلوم، لأن بقيّة مواضيع العلوم يكون البحث فيها عن الموجود لكن لا بما هو موجود، بل بما هو موجود خاص، فمثلاً في الطبيعيات نبحث عن الموجود بما هو جسم، لا بما هو موجود، وفي الرياضيات نبحث عن الموجود بما هو عدد، وليس بما هو موجود، بينما في الحكمة الالهية نبحث عن الموجود وعوارضه ومحمولاته من حيثُ هو موجود، أي بما يشترك به مع بقيّة الموجودات.

المطلب الثالث ـ ما الغاية من دراستنا للحكمة الإلهية؟

تترتب على دراستنا للحكمة الإلهية جملة غايات، ذكر المصنف منها هنا اثنتين فقط، هما:

الغاية الأولى: هي تمييز الموجودات الحقيقية عن غير الحقيقية: أي تمييز الموجودات الحقيقية عن الموجودات الاعتبارية والوهمية. ونشير مقدماً لما هو المقصود بالحقيقي والاعتباري والوهمي، فإن المدركات في عقولنا على ثلاثة أقسام: حقائق، واعتباريات، ووهميات.

١ - اما الحقائق: فهي تلك المفاهيم والمعاني التي لها مصاديق واقعية في الخارج، مثل المفاهيم الموجودة في ذهننا ولها مصاديق في الخارج، كالكتاب، القلم، السماء، الأرض، الغرفة، الشجر... الخ.

٢ - واما الأعتباريات: فهي مفاهيم ومعاني ليس لها مصاديق واقعيّة في الخارج، ولكن العقل يعتبر وينتزع لها مصاديق.

وليتضح الفرق بين المدركات الحقيقية والاعتبارية نذكر مثالاً، إذا رأينا تشكيلاً من الجيش ولتكن سرية مثلاً مؤلفة من مئة جندي. فتارةً نلاحظ السرية فرداً فرداً، فلكل واحد صورة في ذهننا، وكل صورة ومفهوم ذهني لها مطابق ومصداق واقعي في الخارج، فإدراكنا للأفراد ادراك حقيقي.

ومرّه نلاحظ هذه السرية كمجموع كل المئة جندي، لا الأفراد فرداً فرداً بل السرية من حيثُ هي مجموعة واحدة. فإن هذا المركب «السرية» هل له وجود حقيقي وراء وجود الأفراد؟ فلو تفرق هؤلاء الجنود، فهل يبقى وجود حقيقي للسرية أم انه ينعدم بعد ذهاب الأفراد؟ لابد أنّه ينعدم، اذن فوجود السرية وجود غير حقيقي، وانما الوجود الحقيقي للأفراد.

فادراكنا للأفراد، ادراك حقيقي لأن له مصداقاً واقعياً خارجياً، أمّا ادراكنا للسرية فهو ادراك اعتباري، لأن المجموع من حيثُ هو مجموع لا مصداق له في الخارج وراء الأفراد، ولذلك لو صدر أمر بحل السرية لا يبقى مصداق في الواقع للسرية، بل مصداق الأفراد يبقىٰ فقط. فالذي له تحقق في الخارج هو كل فرد من الأفراد لا المجموع بما هو مجموع.

٣ - والنوع الثالث من الإدراك الذهني، هو المفاهيم او الإدراكات الوهمية، وهي التي لا

مصداق لها في الخارج إطلاقاً، وهي أُمور موهومة، باطلة من أساسها، كما نتصور، مثلاً العنقاء والغول أو الفينيق أو غيرها من الكائنات الخرافية.

فالوظيفة الأساسية للفلسفة هي انها تُميز لنا بين الموجودات الحقيقية والاعتبارية والوهمية. ولهذا أهميّة كبيرة في المعرفة البشرية، لأن النقطة الأولى في المعرفة البشرية تنطلق من هنا، حيثُ ان المشكلة الاساسية في المعرفة البشرية هي كثرة الأخطاء التي يرتكبها الانسان في تمييز ما هو حقيقي عن غيره، لأنّه احياناً يعتبر بعض القضايا الوهمية حقيقية وبالعكس.

ألم يعتقد بعض الناس بأمور خرافية لا واقع ولا وجود لها ويعتبرها أموراً واقعيّة، فتظل تعيق التفكير البشري من بلوغ الكمال؟ ومن المعلوم ان تطور العلوم يحصل بانحسار وتلاشي الأخطاء والمفاهيم الموهومة في معتقدات العلماء، فإنّه عندما يكتشف بطلان المعتقدات الخطأ يتطور العلم وتتكامل المعرفة البشرية. في اليونان القديمة كانوا يعتقدون بأن الأرض هي مركز الكون، وهذا ادراك خطأ ثم فيما بعد اثبت العلماء بأن الأرض ليست هي مركز الكون، بل هي أحد الكواكب السيارة التابعة للشمس. فالتطور في حقول المعرفة البشرية، إنّما يتم بانحسار دائرة الموهومات واتساع دائرة الأمور الحقيقية والواقعية، ووظيفة الفلسفة هي تمييز الأمور الحقيقة عن غير الحقيقية.

الغاية الثانية: هي اثبات العلة الاولى، فالحكمة الإلهية تسلحنا برؤية كونية توحيدية، ففي هذا الكتاب بعد دراسة إحدىٰ عشرة مرحلة سنصل الى مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص، وستبرهن الفلسفة على وجود الله تعالى وصفاته.

أي ان البحث في الحكمة الإلهية يقودنا نحو الأيمان بالله تعالى ويحدد لنا رؤية كونية توحيدية، ويحدد لنا موقع وجود الانسان في عوالم الوجود، فهذا الوجود منظم بدقة وبإحكام «ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» «صنع الله الذي أتقن كل شيء»، فكل كائن موجود له موقع طبيعي يحتله في سلم الموجودات، والفلسفة تحدد لنا الموقع الذي يحتله الإنسان من هذا العالم، والسلسلة التي تربط الموجودات في هذا النظام، فالعالم محكوم بقانون العليّة وتنتهي به الأسباب والعلل اليه تعالىٰ.

من الغايات الأُخرى للبحث الفلسفي: وقد أشرنا إليها فيما سبق، وهي أن الفلسفة تساهم مساهمة أساسيّة في تأسيس كلية القوانين العلمية، وإثبات كون هذه القوانين كلية وقطعية، وبعبارة أخرى أن العلوم الطبيعية وكل العلوم تحتاج الى الفلسفة في اثبات أنها كلية وقطعية. لاحظ أيَّ علم، خُذْ علم الفيزياء مثلاً، فهذا العلم يتكون من قوانين، خذ قانوناً وليكن هو، الماء يغلي بدرجة ١٠٠ مئوية. أإِنَّ هذا القانون معطىً للتجربة ام لهـا ولشيء آخر؟ إن هذا القانون يستند الى مجموعة أسس عقلية فلسفية، وبدونها لا يمكن اثبات أن هذا القانون كلي وقطعي، ولكن ما هي المبادئ التي يستند لها هذا القانون؟

الجواب هي ثلاث مبادئ:

١ ـ **المبدأ الأول**:ـ هو مبدأ العلية القائل بأن لكل حادثة وظاهرة سبباً، والغليان ظاهرة، والذي يثبت ان لها سبباً هو مبدأ العلية. ولولا هذا المبدأ لأمكن القول أن الغليان ظاهرة نشأت نتيجة صدفة.

٢ ـ **المبدأ الثاني**:ـ هو مبدأ الانسجام وهو يعني أن هذه الظاهرة متى وجدت كانت ناشئة عن السبب نفسه، فغليان أي ماء له سبب وهو الحرارة. أي أن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

٣ ـ **المبدأ الثالث**:ـ هو مبدأ استحالة التناقض، وإلا لو كان التناقض ممكناً لامكن أن يغلي الماء ولا يغلي.

فالذي يقرر الكلية والقطعية للقوانين الطبيعة، ليس هو التجربة كما ذهب بعضهم، بل الذي يقرر الكلية والقطعية للقانون هو الأسس العقلية التي ذكرناها، فهذه المبادئ تقرر كلية وقطعية القوانين بأسرها، ولو لاها لما أمكن اشادة قوانين العلوم والجزم بها.

المرحلة الاولى

في كليات مباحث الوجود



الفصل الأول

في بداهة مفهوم الوجود

قبل الدخول في هذا الفصل نشير الى بعض النقاط التوضيحية التي تنفعنا في دراسة هذا الفصل والفصل الذي يليه.

النقطة الأولى: أن مباحث الوجود تنقسم الى قسمين: قسم يتعلق بمفهوم الوجود ومعناه، أي بالصورة الذهنية للوجود، والمباحث التي تتعلق بمفهوم الوجود التي ندرسها في هذا الكتاب هي ثلاثة مباحث:

الأول: في بداهة مفهوم الوجود وهو الذي ندرسه في الفصل الأول.

الثاني: في الاشتراك المعنوي للوجود وهو ما ندرسه في الفصل الثاني.

الثالث: في أن مفهوم الوجود زائد على الماهيّة عارض لها وهو ما ندرسه في الفصل الثالث.

وقسم يتعلق بحقيقة الوجود، وفي الفلسفة ندرس حقيقة الوجود، أي واقع الوجود، ومصداق الوجود، ولا يتعلق بحثنا بمفهوم الوجود.

أما العلم الذي ندرس فيه المفاهيم فهو المنطق، فانه يُعنىٰ بالمعاني وتصنيفها وبيان العلاقات بينها في الذهن. بينما ندرس في الفلسفة أحوال الوجود من حيثُ هو موجود، أي أحوال الموجود وحقيقة الوجود وما يتعلق بها.

فدراسة مسائل مرتبطة بمفهوم الوجود يعود لارتباط هذه المسائل بالمسائل التي تليها، فهذه المسائل التي تدرس احكام مفهوم الوجود تُعَدُّ بوابةً ومداخل لتلك المسائل التي تبحث أحكام حقيقة الوجود، كأصالة الوجود ووحدة الوجود، وغيرها مما سيأتي بعد مباحث: بداهة مفهوم الوجود، والاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود، وكون الوجود زائداً وعارضاً على الماهيّة. فنحن ندرس في هذا الفصل مفهوم الوجود، ولذلك عنون المصنف المبحث بقوله: بداهة مفهوم الوجود.

النقطة الثانية: يُذكر عادة في كتب المنطق أن العلم ينقسم إلى قسمين: تصور وتصديق.

والتصور ينقسم إلى قسمين؛ تصور بديهي و تصور نظري. والمقصود بالتصور البديهي، أن صورة الشيء تحصل في الذهن بأدنى التفات أو بدون حاجة إلى نظر وتأمل، بينما التصور النظري، هو أن صورة الشيء في الذهن تحتاج إلى تأمل ونظر. والتصديق أيضاً قسموه إلى قسمين: تصديق بديهي و تصديق نظري، والتصديق البديهي هو الذي لا يحتاج إلى برهان واستدلال، بينما النظري هو الذي يحتاج إلى عملية استدلال، ففي كتب الهندسة المستوية مثلاً، تذكر عادة بديهيات في بداية هذه الكتب ثم تذكر النظريات، فيقال مثلاً: الواحد نصف الاثنين، وإذا أُضيفت كميات متساوية إلى أخرى متساوية تبقى النتائج متساوية... الخ، فهذه بديهيات لا تحتاج إلى برهان، بعد ذلك تذكر نظريات، مثل: أن مجموع زوايا المثلث يساوي ١٨٠ درجة، فهذه نظرية تحتاج إلى برهان.

وهنا نقول أن تصور مفهوم الوجود هو تصور بديهي وليس تصوراً نظرياً، لأنه لا يحتاج إلى نظر وتأمل بل بأدنى التفات يُدرك.

النقطة الثالثة: يُذكر عادة في كتب المنطق تقسيم التعريف إلى: تعريف لفظي، وهو استبدال لفظ بآخر، كما يُستبدل لفظ الأسد بلفظ السبع، ولفظ القط بلفظ الهر عندما يقال: ما هو القط؟ فيكون الجواب هو الهر. فهذا في الواقع ليس تعريفاً بل هو استبدال لفظ بآخر.

والنوع الثاني من التعريف هو التعريف الحقيقي، لأن التعريف اللفظي تسامحاً يقال

عنه تعريف. والتعريف الحقيقي ينقسم الى: حد ورسم، والحد ينقسم الى: حد تام وحدٍ ناقص، والرسم كذلك.

وفي الحد التام عندما نعرِّف شيئاً نُعرِّفه بالجنس القريب والفصل القريب، فعندما نعرِّف الإنسان نقول: حيوان ناطق. وبالحد الناقص عندما نعرِّف الإنسان نُعرِّفه بالجنس البعيد والفصل القريب، فنقول: جسم ناطق، أو بالفصل القريب خاصة، فنقول: ناطق.

وفي الرسم التام نُعرِّفه بالجنس القريب وبالخاصة، فنقول: حيوان ضاحك. وفي الرسم الناقص نُعرِّفه بالخاصة فقط فنقول الإنسان: ضاحك. والتعريف الحقيقي هو الحد والرسم.

النقطة الرابعة: ما هو ملاك بداهة المفهوم؟ حينما نقول هذا المفهوم بديهي وذاك المفهوم نظري، فما هو الملاك في كون هذا المفهوم بديهياً وذاك المفهوم نظرياً؟

الملاك في بداهة المفهوم يعتمد على طبيعة هذا المفهوم، لأن المفاهيم تنقسم الى قسمين: مفهوم بسيط ومفهوم مركب، وهذا نظير المركبات والعناصر البسيطة، فمرّة يكون عنصر بسيطاً كالهيدروجين، ومرّة يكون مركباً من المركبات كالماء، الذي هو مركب من الهيدروجين والأوكسجين، وهكذا المفاهيم فتارة تكون بسيطة وأُخرى تكون مركبة، والمفهوم المركب عندما يحلُّ في الذهن، فتارة يعرفه الإنسان بهيئته وحالته التركيبية، بما هو مركب ولا يعرف عناصره، وأخرى يعرفه بهيئته التركيبية كما يعرف العناصر المركب منها، أي تارةً يلاحظ الماء بما هو ماء بحالته التركيبية، وأخرى يعرف أن هذا الماء مؤلف من هيدروجين وأوكسجين، وان المعرفة الدقيقة لهذا المركب تقتضي تحليله الى عناصره الأولية والبسيطة المكوّن منها، فإذا أردنا معرفة الماء معرفة علمية لابد أن نحلل الماء تحليلاً كيميائياً فيزيائياً ونتعرف على العناصر المكوّن منها فتكون حينئذ المعرفة علمية ودقيقة. وهكذا المفاهيم العقلية، فتارة يكون المفهوم مفهوماً بسيطاً، غير مركب، فبمجرد الالتفات إليه يمكن معرفته وتصوره، وأخرى يكون المفهوم مركباً كمفهوم الإنسان، فمفهوم الإنسان ماهيّة، والماهيّة تتركب من أمرين ـ عنصرين عقليين ـ هما جنس وفصل، أي مِمّا هو أعم وهو الجنس، ومِمّا هو مساوٍ وهو

الفصل، فإذا أردنا معرفة الماهيّة معرفة دقيقة، فلابد أن نحلل ونجزّئ الماهيّة، نحللها الى عناصرها العقلية المكونة لها، وهي الحيوان والناطق في ماهيّة الإنسان، وحينئذ تتم معرفة الإنسان معرفة صحيحة.

وعلى هذا الأساس نقول إذا كان المفهوم مركباً يُجري الذهن عليه عملية تحليل، وهذا التحليل هو التعريف، يحلله إلى عناصره الأساسية، إلى جنسه وفصله. وإذا كان المفهوم بسيطاً غير قابل للتحليل والتجزئة، فلا يحتاج الذهن إلى تحليله الى عناصره، لأنه ليس هناك عناصر مؤلفة له، كما انه غير قابل للتحليل، ولذلك فهذا المفهوم البسيط هو مفهوم بديهي وليس مفهوماً نظرياً.

ولهذا كان يُعبّر القدماء عن مبحث التعريف بمبحث التحليل، كما نرى ذلك في تراث أرسطو وتبعاً له الفارابي.

إذا اتضحت هذه النقاط، نقول: هل يحتاج مفهوم الوجود إلى التعريف أو هو مستغنٍ عن التعريف؟ فإذا كان محتاجاً للتعريف يكون نظرياً، لأنه تتم معرفته بواسطة غيره، مثلما تتم معرفة الانسان بواسطة، الحيوان والناطق، وإذا كان مستغنياً عن التعريف، تتم معرفته ويتم العلم به ويتعقله الإنسان بنفس ذاته من دون حاجة لشيء آخر.

الصحيح ان مفهوم الوجود، مفهوم بسيط، غير مركب، فهو غير محتاج لتوسيط شيء آخر في معرفته ذكر المصنف دليلين لبساطة مفهوم الوجود، هما:

الأول: لأن الوجود ظاهرٌ بنفسه مظهر لغيره. يشبهون الوجود عادةً بالنور، فكما أن النور ظاهر بنفسه مظهر لغيره، كذلك الوجود كالنور ظاهر بنفسه مظهر لغيره، والمعرِّف لابد أن يكون أجلى وأظهر من المعرَّف، لأن عملية التعريف، مثل الضوء الذي نسلطه على شيء غير واضح فيكشفه لنا، وهكذا التعريف يكشف وينير لنا الشيء المعرَّف، أمّا إذا كان هذا الشيء المعرَّف هو بنفسه واضحاً ومضيئاً فحينئذ لا يحتاج إلى تعريف، فتارة تبحث عن شيء في مكان مظلم فتحتاج الى المصباح، فانت تحتاج للمصباح حتى تصل الى هذا الشيء، وأخرى أنت تريد أن تصل الى مصباح مضيء، فلا تحتاج إلى أن تحمل مصباحاً بيدك لأجل الوصول لذلك المصباح.

هكذا الوجود فهو مضيء بنفسه كما أنه يضيء غيره، ظاهر بنفسه ومظهر لغيره فليس هناك شيء أوضح وأعرف من الوجود، بل قال ابن سينا في كتابه «النجاة»: أن الوجود مبدأ أول لكل شرح، وهو يعني بذلك أن كل شيء لابد أن يُعرف بواسطة الوجـود، لأن تعريف أي شيء يحتاج لتصور سابق عن الوجود، فأنت عندما تريد أن تُعرِّف (أ) تقول هو (ب) فهذه كلمة (هو) تعني الوجود، إذاً لابد أن يكون لديك تصور سابق عن الوجود حتى تتمكن من تعريف (أ)، فليس هناك أوضح مـن الوجـود، بـل ليس هـناك غـير الوجود أساساً.

أمّا ماذُكِر من تعاريف للوجود مثل «هو الثابت العين» او «الوجود هو الذي يمكن أن يُخبر عنه»، فإن هذه التعاريف لفظية وليست تعاريف حقيقية، حيث قال المصنف: هي من قبيل شرح الاسم.

الثاني: إذا أردنا تعريف شيء فلابد أن نُعرِّفه بما هو أعم وهو الجنس، وبما هو مساوٍ وهو الفصل. والوجود ليس هناك ما هو أعم منه، اذاً فلا جنس له، كما أن الوجود لافصل ولاخاصة له، ومعلوم أن التعريف إنما يتم بهذه الأُمور الثلاثة، فالتعريف إما حد أو رسم، والحد والرسم يتألفان من هذه الثلاثة: الجنس، والفصل، والخاصة، كما أن مقسم الجنس والفصل والخاصه الذي يتفرعان عنه هو الماهيّة، والماهيّة في مقابل الوجود، إذاً فهذه ماهيّات والماهيّة مقابله للوجود. وعلى هذا مادام المعرِّف يتألف من هذه الأمور وهذه الأمور مقابلة للوجود فلا معرِّف حقيقي للوجود، والتعاريف التي تذكر هي عادة تعاريف لفظية. يتلخص مما سبق:

أن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، والتـصور بـديهي ونـظري، وتـصور مـفهوم الوجود بديهي.

وأن التعريف ينقسم الى لفظي وحقيقي، وليس هناك تعريف حقيقي للوجود وإنـما تعريفه لفظي، وأن ملاك بداهة المفهوم هو أن يكون المفهوم بسيطاً وليس مركباً، ومفهوم الوجود بسيط، وأنه لا يمكن تعريف الوجود، لأنه اظهر وأوضح من كل شيء، والمعرِّف لابد أن يكون أظهر من المعرَّف.

وان الوجود لاجنس ولا فصل ولاخاصة له، وبهذه الأمور يتم التعريف بالحد أو الرسم، وبذلك لا يمكن تعريف الوجود، فهو اذاً مفهوم بسيط غير قابل للتحليل، وبالتالي هو مفهوم بديهي.

* * *

الفصل الثاني

في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

نشير ابتداءً الى بعض النقاط ذات الصلة بالموضوع، ثم ننتقل لما أفاده المصنف في الكتاب.

النقطة الأولى: ما المقصود بالمشترك اللفظي والمشترك المعنوي؟ وما الفرق بينهما؟

قرأنا في المنطق أن المشترك اللفظي يعني أن لفظاً واحداً يكون موضوعاً لعدة معاني، وكل معنى يغاير المعنى الآخر، كلفظ العين، فهو لفظ واحد موضوع لمعاني عديدة، هي الباصرة، النابعة، الذهب والفضة، وغيره، فهذا اللفظ يسمى بالمشترك اللفظي، لأن الاشتراك هنا باللفظ فقط، وأمّا المعنى فمتغاير، وإذا تغايرت المعاني في المشترك اللفظي أختلفت وتغايرت المصاديق، كلفظ زيد، فانه يوضع لأفراد واعلام متعددة بعدد الافراد الموضوع لهم.

أمّا المشترك المعنوي، فهو أن هناك لفظاً واحداً موضوعاً لمعنى واحد ولكنه معنى واضح، عام، كلي، وله مصاديق متعددة، كلفظ الكتاب، فهو لفظ موضوع لمعنى الكتاب، فاللفظ واحد والمعنى واحد، والمعنى ـ معنى الكتاب ـ كُلِّي، عام، وهذا المعنى له مصاديق متعددة، لأن معنى الكتاب، ينطبق على الكتاب الصغير والكتاب الكبير،

المطبوع والمخطوط، القديم والحديث، فالإشتراك هنا في المعنى، ولكن المصاديق مختلفة ومتغايرة، ولذلك تقول المشترك هنا معنوي، الحيوان لفظ واحد لكن مصاديقه متعددة كالانسان والطير والفرس... الخ.

النقطة الثانية: متى ظهرت هذه المسألة؟

يقال أن هذه المسألة مِمّا ورثته الفلسفة الإسلامية من الفلسفة اليونانية، وهنا نشير إلى قضية، وهي أن هناك زعماً بأن الفلسفة الإسلامية لم تتوفر على إبداع، وأن مهمتها كانت كساعي البريد، أي انها نقلت التراث الفلسفي القديم لليونان إلى أوربا الحديثه، وهذه دعوى غير دقيقة، لأن الذي توصل إليه المحققون أن ماورثته الفلسفة الإسلامية من الفلسفة اليونانية لايتجاوز مئتي مسألة بينما بلغ مجموع المسائل في الفلسفة الإسلامية سبعمئة مسألة. فالفلسفة الإسلامية إذاً أضافت وابتكرت على الأقل خمسمئة مسألة جديدة في الفلسفة هذا أولاً. وثانياً: حتى ما ورثته الفلسفة الإسلامية من مسائل أي المائتي مسألة القديمة لم تبقَ على صورتها الأصلية التي ورثتها من الفلسفة اليونانية وإنّما أعادت انتاجها، أي استوعبها الفلاسفة المسلمون وتمثلوها وأعادوا صياغتها بطريقة جديدة، فلم تكن وظيفتهم وظيفة نقل بدائية ساذجة.

اما تاريخ هذه المسألة، فإن هذه المسألة مِمّا ورثته الفلسفة الإسلامية من الفلسفة اليونانية، اذ ظهرت اولاً على يد المتكلمين، فقد ظهر بينهم بحث يرتبط في مسألة التشبيه والتنزية في صفات الله تعالى، ومنهم من ذهب الى التنزية، فقال كل ما يصدق على المخلوق لا يمكن أن يصدق على الخالق، ولهذا قالوا: أن معنى العالم الذي يصدق وينطبق على المخلوق معنى معين لا يمكن أن ينطبق على الخالق بنفس المعنى، وعلى هذا الأساس فمعنى الوجود في المخلوق يغاير معناه في الخالق. وهناك اتجاه آخر هو اتجاه التشبيه، وهذا الاتجاه ذهب إلى أن ما يصدق على المخلوق يصدق على الخالق، ولهذا قالوا أن معنى سميع في الخالق أنه يسمع بآلة للسمع كما أن المخلوق يسمع بآله للسمع هي الأذن، وكذلك بصير وغيره مما يصدق على المخلوق فانه يصدق على

الخالق، فنشأت اثر ذلك فكرة الاشتراك اللفظي، ففي اتجاه التنزيه يكون معنى (موجود) في قولنا (الله موجود) غير معناه في قولنا (الإنسان موجود). وسيأتينا أن القول بالإشتراك اللفظي غير صحيح وان القول بالإشتراك المعنوي هو الصحيح.

وهنا ينبغي ان نشير إلى أن التراث الكلامي لمدرسة اهل البيت عليهم السلام عالج مسألة التنزية والتشبيه، فعندما نرجع الى نهج البلاغة مثلاً نجد الأمام علياً عليه السلام يتحدث عن صفات الله تعالى في أكثر من موضع، وكان بحثه عميقاً ودقيقاً، وقد ذهب المتكلمون الشيعة إلى أن ما يصدق على المخلوق نوعان:

الأول: ما فيه شائبة النقص.

الثاني: مايحكي عن الكمال وان ما فيه شائبة النقص، كالجهل، العجز، البخل، وغيره، كل النواقص تعود إلى العدم، فالجهل يعود الى عدم العلم، والعجز يعود الى عدم القدرة، البخل يعود الى عدم الكرم. والكمالات تعود الى الوجود، فالعلم امر وجودي، وكذلك القدرة، والكرم، فكل الكمالات تعود إلى الوجود، وما نسلبه عنه تعالى من صفات، عندما ننزهه ونقول: سبحان الله، انما ننزهه عمّا فيه شائبة النقص، وما نصف به الخالق تعالى هو الكمال الذي يعود الى شدة الوجود، فيمكن استخدام المعاني التي تعود الى الكمال في ذات الحق تعالى، فنقول: هو عالم، هو خالق، هو قادر، هو كريم، وليس في ذلك تشبيه. ومن هنا يصح ما قيل؛ وفي كل شيء له آية، أي أن المخلوقات تكون آيات للحق لأنها مظهر للحق.

فاذاً يكون هذا البحث قد نشأ من اختلافٍ ظهر بين المتكلمين المسلمين في القرن الثاني الهجري، وتطوّر البحث في القرن الرابع الهجري، لدى المتكلمين المعروفين، وأشهرهم المتكلم أبو الحسن الأشعري الذي وضع القواعد والأسس العقلية لاتجاه المحدِّثين، ومن أبرز كتبه «مقالات الإسلاميين» ومن أبي الحسن الأشعري افترق السنة الى اتجاهين: اتجاه المحدِّثين، الذين اعتمدوا على ظواهر النصوص وتقيدوا بحرفيتها، الاتجاه الظاهري، والأتجاه الآخر، هو الذي انتسب إلى الأشعرى، ومن انتسب إليه عُرِف بالأشاعِرة.

النقطة الثالثة: ماهي أهميّة هذه المسألة؟

خاصة وان البحث فيها هو بحث في مفهوم الوجود كالمسألة الاولى في الفصل الأول، وكذلك المسألة الثالثة في الفصل الثالث، ففي جميعها يدور البحث فيها حول مفهوم الوجود، بينما ذكرنا ان البحث الفلسفي يُعنىٰ بحقيقة الوجود، امّا البحث في مفهوم الوجود، فهو بحث استطرادي وبمثابة التوطئة والتمهيد للمباحث الأُخرى. فما هي قيمة هذا البحث اذا لم يكن مقصوداً لذاته؟

تظهر قيمة هذا البحث في جملة مسائل أساسية في الفلسفة، وخاصة لدى مدرسة الحكمة المتعالية، حيث يتوقف اثبات تلك المسائل على أن الوجود مشترك معنوي، كمسألة أصالة الوجود، وهذه المسألة هي المحور الأساسي الذي تتمحور حوله المسائل الأُخرى في مدرسة الحكمة المتعالية. كما أن مسألة وحدة الوجود التشكيكية تقوم على أصالة الوجود، وبالتالي فهذه المسألة تقوم على القول بالإشتراك المعنوي للوجود، إذ لو لم يكن مفهوم الوجود واحداً لما أمكن القول بوحدة الوجود التشكيكية، فهذه ثمرة لمسألة الاشتراك المعنوي للوجود.

كما أن هذا البحث تظهر فائدته في مسألة أن موضوع الفلسفة واحد وليس متعدداً، إذ أننا لو لم نقل بالإشتراك المعنوي للوجود، فإن موضوع الفلسفة لا يكون الوجود او الموجود بما هو موجود، باعتبار ان معناه لا يكون واحداً، لأن معنى الوجود أو الموجود سيتعدد بتعدد الموجودات، فيكون لكل مسألة موضوع خاص بها، ولا يوجد موضوع كلي جامع يكون محوراً جامعاً لمسائل الحكمة الالهية.

الأقوال في هذه المسألة:

في المسألة قولان أساسيان:

الأول: ماذهب إليه الحكماء: وهو أن الوجود مشترك معنوي مطلقاً بين الواجب والممكن والممكنات جميعاً. بمعنىٰ أنه لو قلنا الواجب موجود، الانسان موجود، الكتاب موجود، فإن معنى موجود «المحمول» في القضية الاولى «الله موجود» نفس معناه في القضية

الثانية «الإنسان موجود».

وهنا ننبّه على أن كلامنا في المفهوم لا في المصداق، وإلّا فمِمّا لا إشكال فيه، أن حقيقة الواجب تعالى في الخارج تختلف عن حقيقة الممكن، أي حقيقة مخلوقاته.

إن المفهوم من كلمة موجود، ومعنى هذه الكلمة هو الأمر (الثابت، الخارجي، الحقيقي) فمعنى موجود في هذه القضايا واحد، ولذلك فهو مشترك معنوي، لكن مصاديقه متغايرة، كما أن الكتاب مشترك معنوي ومصاديقة مختلفة.

الثاني: القول بالإشتراك اللفظي: وهذا القول فيه تفصيل، فمنهم من قال إن الوجود مشترك لفظي بين الموجودات، أي أن الوجود له معاني بعدد الموجودات، وبذلك يكون الوجود أوسع مشترك معنوي لأنّه يتعدد معناه بتعدد الموجودات، فمعنى الموجود أو الوجود يكون بعدد الموجودات.

بيان ذلك، عندما نقول: القلم موجود، الكتاب موجود، السماء موجودة ...الخ، فمعنى موجود في كل قضية غير معناه في القضية الأُخرى، وبذلك يكون معنى الوجود متعدد بتعدد الموجودات، وان معناه في الواجب غير معناه في الممكن، وبذلك يكون الوجود مشتركاً لفظياً، فهو لفظ واحد لكن معانيه متعددة، كما أن العين لفظ واحد إلّا أن معانيه متعددة كالنابعة، والباصرة، والذهب...الخ.

ومنهم من قال: إن الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن، أي للوجود معنيان فمعناه في الواجب غير معناه في الممكن، فهو ايضاً قول بالإشتراك اللفظي، لكن معناه في الممكنات واحد، وليس متعدداً مثلما يرى القول السابق بالإشتراك اللفظي.

بعد هذا التفصيل تكون الأقوال ثلاثة: فقول بالإشتراك المعنوي بين الواجب والممكنات. وقول بالإشتراك اللفظي بين الموجودات بأسرها. وقول بالإشتراك اللفظي بين الواجب والممكن، أمّا في الممكنات فيكون الاشتراك معنوياً.

القول الأول هو مختار الحكماء، اذ ذهبوا الى أن الوجود مشترك معنوي، أي يُحمل على الواجب والممكن والممكنات جميعاً بنفس المعنى، واستدل المصنف على ذلك بثلاثة أدلة، هي:

١ ـ أن مفهوم الوجود يقع مقسماً في تقسيم حقيقي، وهذا ينسجم مع القول بالإشتراك المعنوي فيما لا ينسجم مع القول بالإشتراك اللفظي.

بيان ذلك، أنّه لو اردنا أن نقسم «الكلمة» قسمة حقيقية، فالكلمة تقع مقسماً لكل من: الاسم والفعل والحرف، وهنا لو لاحظنا هذا المقسم «الكلمة» نجده موجوداً في جميع الأقسام حقيقةً، الكلمة موجودة في الاسم، لأن الاسم مصداق للكلمة، والكلمة موجودة في الحرف، لأن الحرف مصداق الكلمة، وكذلك في الفعل، فالفعل أيضاً مصداق للكلمة، ولكنْ هناك اختلاف في الخصوصيات، لأن خصوصيات الحرف وقيوده واحواله غير خصوصيات الفعل والاسم وأحوالهما وقيودهما.

وهكذا الأمر في مفهوم الوجود، فانه يمكن تقسيمه إلى الواجب والممكن، ومعناه في الواجب نفس معناه في الممكن، لأن الواجب موجود، والممكن موجود، والممكن يمكن تقسيمه الى جوهر وعرض، والجوهر يمكن تقسيمه الى أقسامه الخمسة المعروفة: عقل ونفس وصورة وجسم ومادة، والعرض يمكن تقسيمه الى أقسامه المعروفة أيضاً، كيف وكم ومتى...الخ. والتقسيم يعني ضمّ القيود إلى مورد القسمة، أي عندما نقول: الوجود واجب وممكن، فالواجب هو الوجود زائداً خصوصيّة معيّنة، هي أنه مستغنٍ عن غيره، والممكن هو الوجود زائداً خصوصية معينة، هي أنه مفتقر الى غيره، فالمقسم، موجود في كل هذه الأقسام، والقسم هو مجموع مورد القسمة مع القيد، أي الممكن يساوي الوجود زائداً القيد (الممكن = الوجود + القيد) والقيد (هو أنه مفتقر إلى غيره).

فقبول الوجود للقسمة الحقيقية، ووجود المقسم في جميع الأقسام يدل على أن الوجود مشترك معنوي، لأنه لو كان مشتركاً لفظياً لما صحّت القسمة بهذه الكيفية.

٢ ـ انا ربما أثبتنا وجود شيء ثم تردّدنا في خصوصيّة ذلك الشيء، فلو أثبتنا أنه في هذا المكان ـ ولنفترضه بيتاً مغلقاً ـ يوجد حيوان، ولكن حصل لدينا تردد في هذا الحيوان أهو انسان أم ليس بانسان، فلو نفينا كون هذا الحيوان ناطقاً، كأن سمعنا صوتاً يدل على أن هذا الحيوان ليس بانسان، فلو كان معنى الوجود في الإنسان غيره في الحيوان لأمكننا نفي الانسان هنا وبنفيه ينتفي كل وجود، فالانسان موجود، ومعنى

موجود فيه غير معناه في قولنا (الفرس موجود)، فإذا نفينا الإنسان لابد أن ينتفي معه الوجود، أي وجود الحيوان الآخر بينما نحن نفينا وجود الانسان فقط، مازلنا نؤمن بوجود حيوان، ولكنه ليس بإنسان، فعليه لو لم يكن للوجود معنىً واحد، أي لو كان الوجود مشترك لفظياً ومعناه متعدداً بتعدد موضوعاته، لتغير معناه بتغير موضوعاته، حسب الاعتقاد بالبداهة.

٣ ـ الوجود نقيض العدم، والعدم له معنى واحد، فعدم الأرض وعدم السماء وعدم المطر، العدم في كل ذلك بمعنى واحد، لأن العدم لا شيء، والتميّز إنما هو بالوجود، إذْ لا فرق في الأعدام من حيثُ العدمُ، فإذا كان معنى العدم واحداً، فلابد أن يكون معنى الوجود الذي هو نقيض العدم واحداً أيضاً. وإلّا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين. فإنّه لو كان للوجود اكثر من معنى، أي كان معنى الوجود في الإنسان غير معناه في الكتاب، فقولنا الإنسان موجود، يعني ارتفاع العدم لأنّه نقيضه، وفي قولنا الكتاب موجود، كذلك العدم مرتفع، ومعنى موجود في الكتاب غير معنى موجود في الإنسان بناءاً على الاشتراك اللفظي لا المعنوي. اذاً في قولنا الإنسان موجود، العدم مرتفع لأنّه نقيضه بالبداهة، كما أن الوجود مرتفع، أي معنىٰ الوجود المقيّد بالكتاب، فيرتفع بذلك عن شيء واحد «الإنسان» الوجود والعدم وهذا محال، لأنّه ارتفاع النقيضين، فلابد أن يكون معنى الوجود في الإنسان وفي الكتاب واحداً.

هذه هي الأدلة الثلاثة التي ذكرها المصنف على قول الحكماء، في الاشتراك المعنوي للوجود. وأمّا القول بالإشتراك اللفظي للوجود، وان الوجود يتعدد معناه بتعدد الموجودات، فهو منسوب إلى أبي الحسن الأشعري، وإلى أبي الحسين البصري الذي هو احد كبار رجال المعتزلة. والقول الآخر في الاشتراك اللفظي، وان الوجود مشترك لفظي ومعناه في الواجب غيره في الممكن منسوب إلى القاضي سعيد القمي، وينسبه الى بعض المحدثين أيضاً، وهو يعنى أن معنى الوجود فى الممكنات كافة هو التحقق والثبوت، وفي الواجب هو سلب النقيض أي ليس بمعدوم.

قد يقال: ما هو السبب الذي أدّى بهؤلاء الى القول بالإشتراك اللفظي للوجود، سواء

بين الواجب والممكن، أو بين الممكنات كافة؟ قالوا: حذراً من لزوم السنخية بين الخالق والمخلوق، أي حتى لا نقول بالمشابهة بين الخالق والمخلوقات:

لذلك قالوا بأن معنى الوجود في الخالق غير معناه في المخلوق.

والرد على ذلك:

أولاً: سيأتي في الفصل الرابع من مرحلة العلة والمعلول، أن الشرط الأساسي في نظام العلية هو وجود السنخية بين العلة والمعلول، وأن السنخية لا تتنافى مع الآية الكريمة ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾، فالسنخية إذاً من شرائط العلية والمعلولية.

ثانياً: أن الاشتراك اللفظي يلزم منه لوازم باطلة، إذ يلزم منه تعطيل العقول من معرفته تعالى، لأنه اذا كان معنى الوجود في الواجب غير معناه في الممكن، فذلك المعنى لا يخرج عن أحد ثلاثة:

إمّا أن المفهوم من قولنا (الواجب موجود) نفس المفهوم من قولنا (الممكن موجود) فهذا هو القول بالإشتراك المعنوي.

أو أن المفهوم من قولنا (الممكن موجود) نقيض (موجود) في قولنا (الواجب موجود)، ونقيض الموجود هو المعدوم، وهذا يعني نسبة العدم إليه تعالىٰ عن ذلك، وهذا يعني نفياً لوجوده.

أو انا لم نفهم من معنى قولنا (الواجب موجود) شيئاً، بينما معنى قولنا (الإنسان أو الممكن موجود)، أنّه ثابت واقعي، فيلزم من ذلك تعطيل العقل عن معرفته تعالى، بينما قال أمير المؤمنين عليه السلام (أول الدين معرفته، وكمال الدين التصديق به). ونحن نجد انا نعرفه ونؤمن به تعالى، فالنفس تنزع نزوعاً فطرياً للإيمان بالله تعالى، إلّا إذا حصل ما يحجب هذه الفطرة فقد تنحرف، والعياذ بالله.

وفي ختام هذا الفصل ننبه إلى مسألة وهي أن القول بالإشتراك اللفظي عند هؤلاء نشأ من شبهة الخلط بين المفهوم والمصداق، كما أشار الى ذلك الملا هادي السبزواري في المنظومة، فالمغايرة والاختلاف بين الواجب والممكن هي من حيثُ المصداقُ، مصداقُ الوجود، أمّا المفهوم ـ أي معنى موجود ـ فإنه في الواجب والممكن بمعنىً واحد، وهو الواقعي والحقيقي والثابت. وحكم المغايرة للمصداق بينما الاتحاد والاشتراك المعنوي للمفهوم.

الفصل الثالث

في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها

الكلام في هذا الفصل ـ كما في الفصل الأول والثاني ـ في معنى الوجود ومفهومه لا في حقيقة الوجود ومصداقه، فيكون مدلول العنوان هكذا «ان مفهوم الوجود زائد على مفهوم الماهيّة عارض لها» وعارض على الماهيّة بمعنى محمول عليها، ولذلك قال السبزواري:

«أن الوجود عارضُ الماهيّة تصورا واتحدا هويّة»، أي أن الوجود عارض الماهيّة في التصور والمفهوم وإن كانا متحدين في الخارج، فهما في الخارج أمر واحد، لكنهما في الذهن متغايران.

والمراد بالماهيّة انها تارةً تُطلق ويراد منها المعنى الأخص، وهي ما يقال في جواب ما هو؟ فلو سُئلنا ما هو الإنسان؟ لقلنا: حيوان ناطق. وهي مصدر جعلي مأخوذ من ما هو؟ أي هي ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوره لها تصوراً تاماً، أو هي قالب ذهني للموجودات العينية الإمكانية، أو هي الحد العقلي المنعكس في العقل من الموجودات المحدودة.

والماهيّة بالمعنى الأخص انما تكون للماهيّات القابلة للكُنْه والمعرفة الذهنية، أي التي لها حدود، والمحدود يمكن أن ينعكس في الذهن عبر حدوده، أمّا مالا حدود له فلا ماهيّة له. في هذا الضوء يمكن تقسيم المفاهيم في الذهن إلى قسمين: مفاهيم ما هوية

كمفهوم الإنسان، ومفاهيم ليست ماهوية كمفهوم العدم.

وهناك معنى أعم للماهيّة، وهو ما به الشيء هو هو، أي ما يتحقق به الشيء، ويشمل هذا المعنى مطلق الموجود، حتى الموجود غير المحدود، وما ليس له ماهيّة بالمعنى الأول للماهيّة، ولذلك عندما نقول: إن الواجب تعالى ماهيّته إنيته، نعني بها المعنى الثاني للماهيّة، أي المعنى الأعم، ما به يتحقق الشيء، وليس المأخوذ من ماهو؟ والمقصود بالبحث في هذا الفصل هو المفهوم الماهوي بالمعنى الأخص، أي ما يناله الذهن من الموجودات الممكنة.

في هذا البحث يريد المصنف من «أن الوجود زائد على الماهيّة عارض لها» أن يبين مسألة، وهي: أن العقل حينما يلاحظ أي موجود ممكن، كالقلم، الكتاب، الأرض...الخ، فانه يرى كل ممكن زوج تركيبي له ماهيّة ووجود، أي أن الذهن ينتزع من هذا الموجود الممكن مفهوماً مشتركاً، يشترك به هذا الموجود مع بقية الموجودات، وينتزع من هذا الممكن مفهوماً مختصاً به دون غيره، ففي قولنا القلم موجود، الكتاب موجود، الإنسان موجود، ندرك ان هذه الأشياء كلها موجودة، فهناك ما هو مشترك بين هذه الأشياء، أي ما به الاشتراك، وهو الوجود، كما أن الذهن يدرك ما به الإختصاص، أي أن كل واحدة من هذه الممكنات (الكتاب، القلم، الإنسان)، تغاير الأُخرى، فكل ممكن ننتزع منه حيثيتين، ينتزع الذهن حيثية يشترك بها مع غيره، وحيثية يختص بها، إذاً للقلم في الذهن حيثيتان، أو بعدان، بعد يشترك به القلم مع الكتاب وكل الممكنات الموجودة الأُخرى، وهو الوجود، وبعد يختص به القلم عن بقية الممكنات الموجودة الأخرىٰ، كالانسان والكتاب والشجر، وهي الماهيّة. والذهن يُميّز بينهما، فيرى ان المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر في الذهن، وعلى هذا الأساس نقول أن الوجود ليس عين الماهيّة ولا جزء الماهيّة في الذهن. أما البرهنة على ذلك فقد ذكر المصنف عدة أدلة هي:

١ ـ يصح سلب الوجود عن الماهيّة، اذ يصح أن نقول: الإنسان قبل آدم ليس موجوداً. فهنا سلبنا الوجود عن ماهيّة الإنسان، فالوجود يصح سلبه عن الماهيّة، بينما لا يصح

سلب الماهية عن نفسها، كقولنا (الإنسان ليس بانسان).

فمبدأ الهوهوية يقول الإنسان هو هو، ولا يصح سلب الذات عن ذاتها، كما لا يمكن سلب الوجود عن الماهيّة لو كان جزء الذات، اذ لا يمكن سلب الذاتي عن الذات، فلا نستطيع القول: الإنسان ليس بحيوان، أو ليس بناطق، بينما يصح أن نقول: الإنسان ليس بموجود، إذ هو قبل آدم لم يكن موجوداً، أو الإنسان ليس موجوداً في هذه الدار أو في الربع الخالي، فيمكن سلب الوجود عن الماهيّة، وعلى هذا الأساس نقول: لو كان الوجود نفس الماهيّة، وذات الماهيّة، لما صحَّ سلبه عن الماهيّة، إذ لا نستطيع القول المثلث ليس بمثلث، ولو كان الوجود جزء الماهيّة أيضاً لما أمكن سلبه عنها، فلا يمكن أن نقول: المثلث ليس شكلاً، الإنسان ليس بحيوان، لأن سلب الشيء عن نفسه أو سلب جزء ذاته عنه معناه نفي الشيء، بينما لو كان الوجود عين الماهيّة او جزءها فلا يمكن سلبه عنها، ومادام يمكن سلبه عنها فهو ليس عين الماهيّة ولا جزءها في الذهن.

٢ ـ ان حمل الوجود على الماهيّة يحتاج إلى دليل ولذلك قال المحقق السبزواري: «ولأفتقار حمله إلى الوسط»، أي افتقار حمل الوجود على الماهيّة إلى الدليل.

بيان ذلك، في الذاتيات يكفي أن نحلل الذات إلى أجزائها لكي نحمل الذاتي على الذات، فعندما نريد أن نحمل الحيوان أو الناطق على الإنسان، لادليل ولا برهان لحمل الحيوان أو الناطق على الإنسان، ولا نحتاج دليلاً وبرهاناً عندما نحمل الحيوان على الإنسان، إنما نحتاج أن نحلل ماهيّة الإنسان الى أجزائها، حتى نحمل كل ما هو ذاتي لها على الذات، من دون حاجة الى برهان، فحمل الذاتي على الذات لا يحتاج إلى برهان، ولذلك اشتهر بينهم القول: (لا يكتسب الحدُّ بالبرهان) كما قرأنا في المنطق، ومعناه أن الحد لا يحتاج حمله على المحدود أو المعرِّف لا يحتاج حمله على المعرَّف الى دليل، بل يكفي الحصول على اجزاء الذات من خلال تحليلها.

بينما نحتاج في حمل الوجود على الماهيّة الى دليل، أي عندما نتساءل: هل توجد حياة في المرِّيخ؟ حتى نبرهن على صحة هذه القضية وهي: الحياة موجودة، ونثبت وجود الحياة في المريخ، نحتاج الى دليل، كي نحمل الوجود على الماهيّة، ولذلك بُعثت

المركبات الفضائية من أجل اكتشاف هذا الكوكب. فلو كان الوجود ذاتياً، وكان نفس ذات الماهيّة أو ذاتياً لها لما احتاج حمل الذات والذاتي على الذات إلى دليل كقولنا (المثلث شكل).

٣ ـ الماهيّة متساوية النسبة للوجود والعدم، فالماهيّة من حيثُ هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة، ففي الماهيّة لم يؤخذ الوجود ولا العدم، إذ لا نقول في ماهيّة الإنسان مثلاً: (الإنسان حيوان ناطق موجود)، أو (الإنسان حيوان ناطق معدوم)، وان كانت الماهيّة في الواقع لابد أن تكون متلبسة بالوجود أو العدم، لكن الماهيّة من حيثُ هي متساوية النسبة للوجود والعدم. فلو كان الوجود عينها، أي كان الوجود عين ماهيّة الانسان، مثلاً، أو كان الوجود جزءً لها، أي كان الوجود جزء ماهيّة الإنسان، كما الحيوان جزء ماهيّة الإنسان، أو كما الناطق، فمن المستحيل أن تنسبها للعدم الذي هو نقيض الوجود، فمن المحال أن نقول: أن الإنسان ليس بموجود هنا، لأنه يلزم من ذلك اجتماع النقيضين، فعندما نقول الإنسان معدوم، معنى ذلك أن الإنسان الذي تستبطن ذاته الوجود معدوم بعد ان افترضنا الوجود عين الماهيّة. فإذا نسبنا له العدم، يلزم اجتماع الوجود والعدم فيه، أي يلزم من ذلك اجتماع النقيضين وهو محال.

وعلى هذا فلابد أن يكون مفهوم الوجود غير مفهوم الماهيّة في الذهن.

الفصل الرابع

في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

نذكر أولاً مدخلاً لهذا الفصل يشتمل على فوائد، ونحاول الابتعاد قدر الإمكان عن الاستطراد، فلا نريد إقحام الطالب في أكثر مما هو مقرر له في هذه المرحلة وفي هذا الكتاب.

وفيما يلي نذكر هذه الفوائد في عدة نقاط:

الأولى: إشارة مختصرة لتأريخ المسألة.

الثانية: مصادر إلهام القول في نظرية أصالة الوجود.

الثالثة: أهمية القول بهذه المسألة.

الرابعة: ماهو المقصود بأصالة الوجود؟ أو تحرير محل النزاع، ثم بعد ذلك ننتقل إلى بيان الأقوال في هذه المسألة.

وقبل الدخول في بيان مختصر لتأريخ هذه المسألة، نُذكِّر أن مباحث الوجود تنقسم إلى قسمين: قسمٌ منها يتعلق بمفهوم الوجود، وهي الفصول الثلاثة الأولى المتقدمة، ومنها مايتعلق بحقيقة الوجود ومصداقه، وهي بقيَّة فصول الكتاب، كأصالة الوجود، ووحدة الوجود التشكيكية، وغير ذلك.

١ ـ مختصر تاريخ مسألة أصالة الوجود:

لم تُطرح هذه المسألة في الفلسفة اليونانية، ولكن اشتهر بين دارسي الفلسفة أن القول بأصالة الوجود منسوب إلى المشائين والقول بأصالة الماهية منسوب إلى الإشراقيين، والحال أن القول بأصالة الوجود لم يُصَغْ بشكل نظري وبصورة تامة إلا في مدرسة الحكمة المتعالية، على يد صدر المتألهين الشيرازي، لأننا إذا راجعنا التراث الفلسفي اليوناني فلا نجد لهذه المسألة ذكراً، كذلك عندما نراجع تراث الفارابي المتوفّىٰ سنة (٣٣٩ ه) لانجد عنواناً لهذه المسألة، كذلك لو رجعنا الى تراث ابن سينا المتوفى سة (٤٢٨ ه) لانجد في تراثه عنواناً لأصالة الوجود، كذلك لانجد عنواناً في تراث الخواجه نصير الدين الطوسي المتوفى سنة (٦٧٢ ه)، كما لانجدها معنونة في تراث شيخ الإشراق السهروردي ولا في تراث غيره، وإنما أول ماطُرحت هذه المسألة بهذا العنوان عند السيد محمد باقر الميرداماد المتوفى سنة (١٠٤٠ ه) من مدرسة إصفهان الفلسفية، وهو استاذ صدر المتألهين الشيرازي، والميرداماد كان يتبنى القول بأصالة الماهية، واقتفى أثره ابتداءً تلميذه صدر المتألهين ثم بعد ذلك رفض صدر المتألهين القول بأصالة الماهية وأشاد أركان نظرية أصالة الوجود التي أضحت محوراً أساسياً لإبداعاته الفلسفية وإبداعات مدرسته مدرسة الحكمة المتعالية.

نعم يُمكن أن نجد كلاماً يُفَسَّر بالقول بأصالة الوجود أو بأصالة الماهية في تراث المتقدمين، وقد نجد في تراث فيلسوف واحد مايقبل التفسير بأصالة الوجود وأصالة الماهية معاً.

٢ ـ ماهي مصادر إلهام القول بنظرية أصالة الوجود؟

المصدر الأول: تراث المتكلمين، فالمتكلمون يهتمون بنوعين من البحوث، قسم يرتبط بالمسائل العقائدية، وهو البحث الأساسي عند المتكلمين، وقسم آخر يُمثل مقدمة لمباحثهم، ويرتبط بالمسائل الفلسفية، وقد حصل تمازج واضح بين الفلسفة

والكلام عند المتكلمين المتأخرين، وخصوصاً منذ الخواجة نصير الدين الطوسي المتوفّىٰ سنة (٦٧٢هـ) حتى الآن.

لقد طُرحت مسألة زيادة الوجود على الماهية أولاً لدى المتكلمين، ثم دخلت هذه المسألة الفلسفة بسبب إشكالاتهم، وهذه المسألة كانت أحد المنابع التي سببت القول بأصالة الوجود.

المصدر الثاني: تراث العرفاء، فهم يهتمون ببحث مسألة الوحدة، وحدة الوجود، أو وحدة الشهود، أو وحدة الحقيقة.

فقد طُرِحت وحدة الوجود وبُحِثت للمرة الأولى وتمت صياغة أصولها النظرية بشكل تام في تراث الشيخ (محي الدين بن عربي)، ثم أضحت هذه المسألة محوراً لأفكار (جلال الدين الرومي) في كتابه الشهير (المثنوي)، وبعد ذلك من خلال تراث العرفاء عبرت هذه المسألة إلى البحث الفلسفي عند صدر المتألهين، ولذا نجد جذور غير واحدة من المسائل الفلسفية في مدرسة الحكمة المتعالية في تراث ابن عربي، كما يقول بعض المحققين.

المصدر الثالث: البحث المعروف الذي سيأتي (واجب الوجود ماهيته إنيته).

٣ ـ ماهي ثمرة القول بأصالة الوجود؟

يقول العلامة الطباطبائي: افتتح صدر المتألهين فلسفته مع أصالة الوجود، ثم التشكيك في الوجود، واستطاع أن يؤسس مدرسته الفلسفية على أساس هاتين المسألتين.

ويقول الشهيد المطهري في تعليقته على أصول الفلسفة لأستاذه العلامة الطباطبائي: إن القول بأصالة الوجود تترتب عليه نتائج كثيرة في الفلسفة، بل قد لانجد مسألة فلسفية الا ويرتبط مصيرها بذلك.

إذاً هذه المسألة محور أساسي في مدرسة الحكمة المتعالية. وبتعبير الشيخ محمد تقي

مصباح اليزدي: إن مسألة أصالة الوجود، مسألة جارّة وأساسية، ولاينبغي إطلاقاً أي تساهل في تناولها، لأن مسائل العِلّية وعلاقة المعلول بالعلة ونتيجة ذلك ترتبط بأصالة الوجود، وعلى أساس ذلك تُحل كثير من المسائل المهمة، كنفي الجبر والتفويض، وإثبات التوحيد الأفعالي، وغير ذلك، كما أن مسألة الحركة الجوهرية تستند إلى أصالة الوجود، ولذلك نقول إن هذه المسألة ـ أصالة الوجود ـ أصبحت محوراً في مدرسة الحكمة المتعالية.

٤ ـ ماهو المقصود بأصالة الوجود؟

لابد أن نعرف ثلاثة مصطلحات، وهي: الوجود، الماهية، الأصالة والاعتبار.

أما الوجود: فيُطلق ويراد به أحد ثلاثة معاني: إما المعنى الحرفي الرابط بالقضايا الدال عليه كلمة (است) بالفارسية، أو (is) بالانجليزية، أو الهيئة التركيبية في الجملة العربية، أي المعنى الحرفي، وهذا ليس هو المقصود.

أو أن المقصود بالوجود في أصالة الوجود، مفهوم الوجود ـ الذي قرأناه في بداية هذه المرحلة وقلنا أنه بديهي التصور ـ وليس هذا هو المقصود.

أو أن المقصود نفس الحقيقة العينية الخارجية، التي تترتب عليها الآثار ويحكي عنها مفهوم الوجود، حكاية كل مفهوم عن مصداقه، وهذا هو المراد بالوجود في قولنا أصالة الوجود.

فالمراد بأصالة الوجود، هو أصالة الحقيقة العينية، وهي الخارجية التي تترتب عليها الآثار، وليس المراد بأصالة الوجود أصالة مفهوم الوجود، ولا المراد أصالة المعنى الحرفي للوجود.

أما معنى الماهية: فقد أوضحناه في درس سابق، وذكرنا أنها بمعنيين:

الأول: هو مصدر جعلي مأخوذ من (ماهو) وهو ماينال العقل من الموجودات الممكنة عند تصورها تصوراً تاماً، أو هي قالب كلي ذهني للموجودات العينية، وهذه هي الماهية بالمعنى الأخص، وهي إنما تكون للموجودات القابلة للكنه، أما غير القابلة لذلك

كالوجود فإنه لا ماهية له، فكُنْهُه في غاية الخفاء، كما يقول الملا هادي السبزواري. والعدم أيضاً لا حدود له.

الثاني: هو المعنى الأعم للماهيَّة أي مابه الشيء هو هو، أي ما يتحقق به الشيء، وهذا النوع من الماهية يشمل الموجود المحدود وغير المحدود.

والمقصود في هذا البحث هو المعنى الأول، أي الماهية بالمعنى الأخص.

اما معنى الأصالة والاعتبار، فإن الأصيل: هو الأمر الواقعي الحقيقي الخارجي، الذي تترتب عليه الآثار الخارجية أولاً وبالذات، وفي قبال الأصيل، الاعتباري، فالاعتبار يقابل الأصالة، وهو ما لاتترتب عليه الآثار الخارجية أولاً وبالذات.

بقي الكلام عن تحرير محل النزاع في المسألة، أي ماهو محل النزاع في المسألة بين الحكماء؟

محل النزاع هو: من الذي يملأ الواقع الخارجي، وتترتب عليه الآثار الخارجية، أهو الوجود أم الماهية؟

هذا منشأ النزاع في المسألة، فأما الذي يملأ الواقع الخارجي ويكون هو الحقيقة العينية فهو الوجود، عندها يكون هو الأصيل، هذا معنى أصالة الوجود، وإذا كانت هي الماهية فإن الأصالة للماهية.

ولكن ما الذي يذهب إليه العقل؟ الجواب: هناك أربعة فرضيات، وهي:

١ ـ يكون كلا الأمرين (الوجود والماهية) اعتباريين، أي لاتوجد حقيقة تملأ الواقع الخارجي وتكون منشأً لترتب الآثار الخارجية.

٢ ـ كلاهما أصيل، أي كلاهما يملأ الواقع وتترتب عليه الآثار، فيصبح كل شيء حقيقته مزدوجة من ماهيَّة ووجود.

٣ ـ الوجود أصيل والماهية اعتبارية.

٤ ـ الماهية أصيلة والوجود اعتباري.

الفرض الأول يؤدي الى القول بالسفسطة، وهي إنكار الواقع الخارجي، والفلسفة تبدأ حيثُ تنتهي السفسطة، فالفلسفة هي التيار العقلي الذي يثبت واقعية الأشياء، وهي التي

نقضت السفسطة، وإنكار الواقع هو رفض صوري، لأن من ينكره يعترف به في مضمون إنكاره، فهو عندما يجوع يذهب ليأكل الطعام، لأنه أمر واقعي، وعندما تأتيه سيارة يهرب منها، لأنها واقعية، أو تقرب منه عقرب فانه يهرب، لأنها امر واقعي، وإلا فالأمور الإفتراضية الوهمية لاتوجب الهروب.

أما الفرض الثاني: وهو كون الوجود والماهية كليهما أصيلاً، أي كل منهما يملأ الواقع الخارجي وتترتب عليه الآثار الخارجية، فهو قول غير صحيح، لأنه يلزم منه المحال، على اعتبار أن كل شيء سوف يتعدد، فكل شيء يصبح شيئين، كالقلم في يدك يصبح مزدوجاً، ونحن ندرك بالبداهة، أن له في الخارج حقيقة واحدة تترتب عليها الآثار.

ويبقى الفرضان الثالث والرابع، فما هو الصحيح منهما؟

الذي ذهبت إليه مدرسة الحكمة المتعالية هو القول الثالث، أي القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، فالوجود هو الحقيقة في العالم العيني، وهو المنشأ لترتب الآثار الخارجية، أما الماهية فهي أمر اعتباري منتزع من الوجود، فلا تترتب عليها الآثار الخارجية وإنما الآثار تترتب على منشأ انتزاعها وهو الوجود، ولذلك يمكن أن تنسب لها كما سنوضح لاحقاً.

الأقوال في المسألة

القول: بأصالة الوجود، وهو قول مدرسة الحكمة المتعالية، والقول بأصالة الماهية، وهو قول منسوب إلى مدرسة الإشراق وإلى السهروردي، وقول بالتفصيل وهو المنسوب إلى المحقق الدواني، فقد قال بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن.

القول بأصالة الوجود

قبل بيان الأدلة على أصالة الوجود، نشير إلى مسألة، وهي أن هذا البحث بالقياس لما سبقه من مباحث يتسلسل منطقياً بالكيفية التالية:

اولاً: هذا البحث يبتني على إنكار السفسطة والقول بالواقعية.

ثانياً: ان هذا القول يبتني على القول بأن مفهوم الوجود مشترك معنوي.

ثالثاً: ان مفهوم الوجود زائد على الماهية مغاير لها تصوراً.

رابعاً: ان هذه الواقعية لايمكن أن تكون مصداقاً حقيقياً للوجود والماهية معاً، إذ الواقعية إما للوجود أو للماهية، وسوف نثبت أنها للوجود لا للماهية.

إذاً ندخل في بيان القول الأول وهو القول بأصالة الوجود وهو الذي ذهب إليه صدر الدين الشيرازي وقرره في فلسفته المعروفة بالحكمة المتعالية، وقد ذكر على هذا القول مجموعة أدلة متناثرة في كتابه (الأسفار الاربعة) وقد جمعها في كتابه (المشاعر) فأنهاها إلى ثمانية أدلة، وهي متفاوتة في قوتها، والملا هادي السبزواري في (المنظومة) ذكر ستة أدلة، فيما ذكر العلامة الطباطبائي في نهاية الحكمة دليلاً واحداً، وهنا ذكر مجموعة أدلة.

الأدلة على أصالة الوجود

١ ـ البرهان الأول:

الماهية من حيثُ هي لاموجودة ولا معدومة، الماهية بحد ذاتها لاتقتضي الوجود ولا العدم، لأن الوجود والعدم خارجان عن ذاتها، فهي متساوية النسبة إليهما، فعندما نريد تحليل ماهية ما، كماهية الإنسان فلا نقول الإنسان: حيوان ناطق موجود، لأن الوجود خارج عن ذات الماهية، الماهية متساوية النسبة الى الوجود والعدم، فالجوهر مثلاً مأخوذ في ماهية الإنسان، ولهذا فلا يمكن أن نقول إن الإنسان يمكن أن يكون جوهراً ويمكن ألا يكون جوهراً، لأن الجوهر مأخوذ في ماهية الإنسان لكن يمكن القول بأن الإنسان يمكن أن يكون موجوداً ويمكن ألا يكون موجوداً، لأن الوجود لم يؤخذ في ماهيَّة الإنسان.

وهنا ينبغي أن نشير إلى أن للحمل صورتين:

الأولى: الحمل التحليلي أو الذاتي، وفيها نستخرج المحمول من ذات الموضوع، أي حمل الذاتي على الذات، ولذلك نقول: الإنسان جوهرٌ جسمٌ حيوانٌ ناطقٌ، فهنا نحمل الذاتي على الذات، كل هذه المحمولات ذاتيات بالنسبة للإنسان، وفي هذه الحالة

نستخرج المحمول من ذات الموضوع، وهنا يستحيل حمل نقيض المحمول على الموضوع، فعندما نقول: الإنسان جوهر، لايمكن القول: الإنسان ليس بجوهر.

الثانية: الحمل التركيبي، وهو حمل شيء من خارج ذات الموضوع على الموضوع، مثل: الإنسان أبيض، الإنسان طويل، الإنسان قصير، ففي هذه الحالة لايستحيل حمل نقيض المحمول على الموضوع، إذ نستطيع القول الإنسان أبيض والإنسان ليس بأبيض، ففي هذا الحمل لايكون المحمول مستخرجاً من ذات الموضوع، أي ليس من حمل الذاتي على الذات.

وهنا نسأل: أَإنَّ حمل الوجود والعدم على ماهية ما، كماهية الإنسان، من الحمل التحليلي أم التركيبي؟

الجواب: إن الوجود والعدم معنيان تركيبيان، أي ليسا داخلين في معنى الماهية، وإنما يحملان على الماهية من باب حمل شيء من خارج ذات الموضوع على الموضوع، ولذلك لايستحيل حمل نقيض أحدهما على الماهية، فيمكن أن نقول: الماهية موجودة، الإنسان موجود، ونقول الماهية معدومة، الإنسان معدوم.

الحمل في الأول حمل الوجود على الماهية وفي الثانية حمل نقيضه وهو العدم، وهذا الحمل تركيبي، ولذلك فالوجود والعدم غير مأخوذين في مفهوم الماهية، وهذا معنى القول:(الماهية من حيثُ هي ليست إلا هي لا موجودة ولامعدومة) وإن كانت الماهية في الواقع ونفس الأمر إما موجودة أو معدومة، كالإنسان.

والآن نقول من الذي أخرج ماهية الإنسان من حالة الحياد بين الوجود والعدم وجعلها متلبسة بالوجود؟

الجواب: إن الذي أخرجها هو الوجود، وهذا معنى أصالة الوجود.

هذا ملخص الكلام في الدليل الأول، وربما يقول قائل إن الذي يخرجها غير الوجود، أو هي التي تخرج، لكن يكون ذلك منها انقلاباً، وهو محال، لأنها متساوية النسبة للوجود والعدم، فكيف تتلبس بالوجود بدون سبب؟ فهذا هو الإنقلاب المحال.

إذاً لكي تخرج الماهية من حالة الاستواء إلى حالة الوجود لابد من مُخرِج لها، وهذا

المُخرِج لايمكن أن يكون هو الماهية لأنها متساوية النسبة للوجود والعدم، فلابد أن يكون هذا المخرج هو الوجود، ومن هنا تكون الآثار الخارجية ناشئة عن الوجود، والمتحقق في الخارج هو الوجود.

وهنا قد يثار إشكال ملخصه: لماذا لايكون خروج الماهية من حد الاستواء إلى المرحلة التي تترتب عليها الآثار بنسبة مكتسبة من الجاعل؟ أي عندما تنتسب الماهية إلى الجاعل فإنها تتحقق، تكون في عالم الأعيان، وبالتالي تصبح منشأ لترتب الآثار.

والجاعل هو العلة الموجبة لخروج الماهية من حد الاستواء إلى الخارجية والتحقق والوجود.

الجواب: إن هذا الكلام غير تام، لماذا؟ لأننا نسأل عن هذه الحيثية المكتسبة، وهي أن الماهية عندما انتسبت إلى الجاعل فقد تحققت، وعندها تترتب عليها الآثار، أي حيثية تكون متلبسة بالوجود والأصالة، اكتسبتها من الجاعل، فنقول: أَهذه الحيثية المكتسبة، حقيقية متأصلة في الأعيان وخاصة، أم لا هي امر اعتباري؟ فإذا كانت امراً خارجياً حقيقياً عينياً أصيلاً فهذا هو مانعنيه بأصالة الوجود. وإن كانت هذه الحيثية المكتسبة، لم تغيّر من حال الماهية، أي الماهية قبل وبعد الانتساب للجاعل مستوية النسبة للوجود والعدم، فحينئذٍ يلزم من ذلك الانقلاب، وهو محال.

بمعنى أن الأمر الاعتباري ينقلب إلى أصيل، الأمر المعدوم يغدو موجوداً بلا سبب فيلزم التناقض، والتناقض محال.

٢ ـ **البرهان الثاني**: وله مقدمات هي:

أ ـ أن الماهيات مثار الكثرة والمغايرة، فكل ماهية مغايرة للماهيات الأُخرى، وهذه المغايرة تستند لذات الماهية، ولهذا يقال الماهيات منشأ الاختلاف والكثرة.

ب ـ أن الحمل هو الاتحاد في جهة ما، والاختلاف في جهة أخرى.

ولهذا ذكروا للحمل شرطين:

الأول: وجود المغايرة بين الموضوع والمحمول، وإلا فلا فائدة في الحمل، لأنه حمل الشيء على نفسه.

الثاني: أن يكون هناك اتحاد بينهما من جهة ما، وإلّا فالمتباينان من كل جهة لا يصح حمل أحدهما على الآخر، مثل: الإنسان حجرٌ، فهذه قضية كاذبة، إذاً نحتاج مناط وحدة وإتحاد بين الأمرين.

ج ـ أن تحقق و وجود الحمل أمرٌ بديهي، كقولنا: الإنسان ضاحك، والإنسان ناطق.

فالحاصل من هذه المقدمات الثلاث، من الأولى: أن الماهيات مثار الكثرة والاختلاف، ومن الثانية، أن للحمل شرطين هما الاتحاد من جهة والاختلاف من جهة أخرى، والثالثة: أنه لا يمكن إنكار أن هناك حملاً فهو أمر بديهي.

وعلى هذا الأساس نقول أن جهة التغاير في كل حمل تعود الى الماهيات، وهنا يجب أن نبحث عن جهة الاتحاد بين الماهيات في الحمل، وليس هناك سوى الوجود، لأنه لو كانت الماهية هي مناط الاتحاد في الحمل، لما تحقق حمل أصلاً في القضايا، لأن الماهيات ـ كما قلنا ـ هي مثار الكثرة والمغايرة، فلا يمكن أن يكون منشأ الاختلاف منشأ للاتحاد، منشأ الاتحاد لابد أن يكون شيئاً آخر، وهو الوجود، فالاتحاد بين الموضوع والمحمول في القضية الحملية هو الوجود، فهو جهة الوحدة بين الماهيتين المختلفتين، وهذا الكلام إنما يتم على القول بأصالة الوجود، وأنه المنشأ لترتب الآثار، أما لو كان الوجود اعتبارياً، فيتحقق الركن الاول فقط في الحمل دون تحقق الركن الثاني.

٣ ـ البرهان الثالث: ويتم بيانه من خلال مقدمتين وهما:

أ ـ أن إدراكنا للأشياء، إنما يتم من خلال الماهيات، أي أن الماهيات هي الرابطة بين الذهن والخارج، فالرابطة بين الذهن والكتاب الخارجي مثلاً هي رابطة ماهوية لا وجودية.

ب ـ أن ماهية المعلوم بالذات، أي صورته، في الذهن، هي عين ماهيته بالذات.

فماهية الإنسان في الذهن نفسها في الخارج، لكن الإنسان في الذهن لا تترتب عليه الآثار المترتبة على ماهيته في الخارج، وهنا نقول لو كانت الماهيّة أصيلة، أي أنها هي المنشأ لترتب الآثار الخارجية، والوجود أمراً اعتبارياً، وأدركنا ماهيّة ما، كالنار مثلاً، للزم أن تأتي آثارها، كالإحراق والحرارة للذهن.

ولكن ذلك باطل جزماً، إذ لاتترتب الآثار على صورة الماهية، فإنَّ ماهية النار في الذهن ومع ذلك لايترتب عليها آثار النار وهي الاحراق، إذاً فالمنشأ لترتب الآثار هو الأصيل، وهو الوجود.

٤ ـ البرهان الرابع: وله مقدمتان، وهما:

أ ـ أن الموجودات في الواقع الخارجي مختلفة من حيثُ التقدمُ والتأخرُ، والشدةُ والضعفُ، والقوةُ والفعلُ، فالعلة متقدمة على المعلول، ووجود العلة أشد من وجود المعلول...الخ.

ب ـ أن الماهية بالمعنى الأخص متساوية النسبة، أي لايختلف حال الماهية بالنسبة للقديم والحديث والشديد والضعيف...الخ، لأن الماهية لايقع فيها التشكيك.

فالماهية متساوية الحال بالنسبة لجميع الأمور، فلايختلف حال الماهية بالنسبة للإنسان المتقدم والمتأخر، فالجنين والكبير، والحي والميت، نسميهم جميعاً إنساناً.

ولذلك قالوا: لاتشكيك في الماهية، فلو كانت الماهية هي الأصيلة لما وقع في الخارج تقدم وتأخر، أو شدة وضعف، لأن الماهية متساوية النسبة للجميع ـ حسب المقدمة الثانية ـ وفي المقدمة الأولى أثبتنا وجود التفاوت في الموجودات من حيثُ التقدم والتأخر و...الخ.

إذاً الماهية ليست أصيلة. وإنما تثبت الأصالة لأمر آخر هو الوجود، ويكون التفاوت ـ التشكيك ـ للوجود لا للماهية.

القول بأصالة الماهية

القول الثاني وهو أصالة الماهية، ومنسوب إلى شيخ الإشراق السهروردي، وأشهر كتاب له هو (حكمة الإشراق) وفيه عنوان: «حكومة الماهية على الوجود»، وذكر برهاناً نتيجته أن الماهية أصيلة والوجود اعتباري، ويقوم هذا البرهان على مايلي:

عندما تقول (الكتاب موجود)، نجد المحمول ـ موجود ـ اسم مفعول، وهو مشتق من المشتقات، أي أنه يشتمل على ذات ومبدإ للاشتقاق، بمعنى ذات ثبت لها الوجود كقولنا:

عالم، شيء ثبت له العلم، أي ذات ومبدأ للاشتقاق.

كذلك هنا، موجود ينحل إلى شيء ثبت له الوجود، فننقل الكلام للوجود، ونسأل أهو موجود أم معدوم؟ فإن كان موجوداً، فهذا معناه، أنه شيء ثبت له الوجود، فننقل الكلام للوجود الثالث، وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل الأمر إلى ما لانهاية، والتسلسل في الوجودات المحمولة محال، فلابد أن يكون الوجود اعتبارياً والماهية أصيلة.

وهذا الكلام يبتني على قاعدة قررها شيخ الإشراق ومفادها:(كل شيء لزم من تحققه تكرره لا إلى نهاية فهو اعتباري)، وهنا الوجود شيء ويلزم من تحققه في الخارج تكرره، فحينئذٍ يكون اعتبارياً، وصدر الدين الشيرازي في كتابه الأسفار قال: نقبل هذه القاعدة، ولكن لانقبل النتيجة التي ذكرها السهروردي، أي أن تطبيق القاعدة غير صحيح.

والجواب على كلام السهروردي سهل، والمسألة تعود أساساً إلى بحث المشتق، ففي ضوء معرفة بحث المشتق تنحل هذه المسألة.

إن قولنا موجود، الموجود ليس ذات ثبت لها الوجود، وإنما الموجود هو عين الوجود وعين الواقعية، فهذا البرهان أو الإشكال ينشأ من تفسير المشتق بأنه ذات ثبت لها المبدأ، ولكن نقول أن المشتق يستعمل في موردين:

تارة نستعمله في ذات ثبت لها المبدأ، كما نقول: (الجدار أبيض)، أو (زيد عالم)، فعالم ذات ثبت لها العلم، لأن العلم شيء وزيد شيء آخر، ومرة أخرى قد نستعمل المشتق في موارد يكون المحمول عين الموضوع كما نقول: البياض أبيض، والنور مضيء، فالبياض هو عين الأبيض، وكذلك النور هو نفس الضوء.

وهكذا في الوجود موجود، فالمشتق هنا بنفس معنى مبدإ الاشتقاق، الوجود وموجود بمعنى واحد.

وقد ذهب صاحب الكفاية إلى أن الوجود دائماً بنفس معنى مبدإ الاشتقاق، وقال بأن الفرق بينهما اعتباري، لأن الفرق بين عالم وعلم، ليس في المعنى، المعنى واحد. وبذلك يثبت أن الأصيل هو الوجود.

القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن

هناك قول ثالث بالتفصيل، أي أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن، وهذا القول منسوب الى المحقق جلال الدين الدواني، وهو أحد الفلاسفة الذين عاشوا في القرن التاسع الهجري، وهذا الفيلسوف نشط في مدرسة الفلسفة في شيراز قبل ظهور مدرسة الفلسفة في أصفهان، وهو يعني بأصالة الوجود في الواجب، أي ليس هناك موجود غير الواجب تعالى، أي مايتصف بالوجود حقيقةً هو (الواجب تعالى) واتصاف غيره بالوجود بمعنى انتسابه للوجود.

فعندما نقول (الماهيات موجودة) أي منتسبة للوجود، والانتساب يعني وجود رابطة بين الشيء والمبدإ، بينما يعني الاتصاف، الاتحاد بين الشيء ـ الذات ـ والمبدإ.

فعندما نقول (زيد قائم) يعني متصفٌ بالقيام، أي هناك اتحاد بين الذات ـ زيد ـ و المبدإ ـ القيام ـ. وعندما نقول (بغدادي، تامر)، فهناك شخص منسوب إلى بغداد، أو إلى التمر وهو بائع التمر.

وهذا يعني عدم وجود اتحاد بين الذات والمبدإ، أي بين زيد وبغداد، ولا بين زيد والتمر، وإنما هناك ارتباط ونسبة بين بغداد وزيد، بين المبدإ والذات، بينما عندما نقول (عالم) فهناك اتحاد بين زيد وبين العلم، فالانتساب يعني عدم الاتحاد، والاتصاف يعني الاتحاد، والانتساب كما في انتساب شخص إلى مدينة أو إلى مهنة ما، كالتمر نقول تامر، يعني أنه يبيع التمر، ولايوجد اتحاد بينه وبين التمر.

وعلى هذا الأساس قال الدواني: إن معنى الإنسان موجود، يعني أنه منتسبٌ الى الوجود ومرتبط به، أي توجد علاقة وارتباط بين الوجود وزيد ولايوجد بينهما اتحاد، فالماهية قبل الانتساب اعتبارية ولكنها توجد وتتحقق بالانتساب إلى الجاعل. وهذا القول ذكر كإشكال على البرهان الأول على أصالة الوجود فيما سبق.

والجواب على ذلك: إنْ حصل للماهيَّة ثبوت وتحقق بعد الانتساب للوجود تعالىٰ ـ للواجب ـ فهذا هو معنى القول بأصالة الوجود، وإن ظلت الماهية على حالها بعد

الانتساب للجاعل الواجب كما هي، فيلزم من ذلك الانقلاب وهو محال.

ومعنى الانقلاب أن الماهية كانت قبل الانتساب أمر اعتباري، وبعد الانتساب ـ مع أنه لم يطرأ عليها أي تغير في ذاتها ـ فإنها تكون أصيلة، وهذا يعني أنها في ذاتها تكون اعتبارية وأصيلة، وهذا اجتماع للنقيضين، لأن الاعتباري مقابل الأصيل وهذا معنى الانقلاب، وهو محال.

* * *

الفصل الخامس

في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة

البحث في هذا الفصل كالبحث في الفصل الرابع، من المباحث الأساسية في مدرسة الحكمة المتعالية، ونحن فيما سبق أثبتنا الواقعية في مقابل من أنكرها ـ السفسطائي ـ ثم أثبتنا أن مفهوم الوجود مشترك معنوي بين الموجودات، واثبتنا أن مفهوم الوجود زائد على الماهية، وأثبتنا أن الذي يكون منشأ لترتب الآثار الخارجية هو الوجود لا الماهية، وهنا سوف نثبت أن الوجود حقيقة واحدة مشككة.

وبغية بيان هذه المسألة بجلاء نشير بإيجاز إلى بعض المسائل، وهي:

١ ـ الجذور التاريخية للمسألة

أكانت هذه المسألة مطروحة في الفلسفة القديمة أم لا؟

مسألة وحدة الوجود لم تكن مطروحة في الفلسفة سابقاً، لكن في كل الفلسفات القديمة قد نعثر على قول بالوحدة، وان كانت الأقوال بالوحدة مختلفة، فمنها قول بوحدة الحقيقة، كما في تراث الهند القديمة ومنها قول بوحدة العالم...الخ.

أما في الفلسفة الإسلامية فإن هذه المسألة لم تتبلور بصورتها النظرية في تراث ابن سينا أو الفارابي من قبله، وإنما تبلورت في تراث الشيخ محي الدين ابن عربي، صاحب

(الفتوحات المكية) فهو الذي أشاد اركان هذه المسأله، ثم أخذت صورتها الناضجة في مدرسة الحكمة المتعالية على يد صدر الدين الشيرازي.

٢ ـ الأقوال في المسألة

حين نراجع تراث الأمم الأُخرى نجد عدة أقوال في الوحدة، كوحدة الحقيقة، ووحدة العالم، ووحدة المادة، كمافي الفيزياء الحديثة، اما في تراث المتصوفة والعرفاء الإسلاميين، فماذا نجد حول مسألة الوحدة؟

نجد عدة أقوال: منها القول بوحدة الشهود، وهذا ماقاله المتصوفة القدماء، وهي تعبر عن صفة نفسية للصوفي أو العارف، أي أنه لايشهد ولايرى إلا الله تعالى أما غيره فلايراه، كما في تعبير سعدي الشيرازي إذ يقول: قد يصل الإنسان إلى مقام لايرى فيه سوى الله تعالى في هذا الكون.

وهناك قول آخر في الوحدة في تراث العرفاء، وهو وحدة الوجود، وهي تعني أن الوجود واحد لاكثرة فيه. «فليس في الدار غيره موجود ديّار»، حسب تعبيرهم، فحقيقة الوجود تساوي ذات الواجب تعالى، أما نحن «فعدمٌ متظاهر بالوجود» كما يقول جلال الدين الرومي، أو «العالم غائب ماظهر قطٌّ، والله تعالى ظاهر ماغاب قط»، كما يقول ابن عربي، وإذا تنازلوا قالوا إن العالم شيء تجلت فيه الحقيقة الإلهية، فهو عبارة عن ظل ليس إلا.

وهناك قول بالوحدة تبنته مدرسة الحكمة المتعالية، وهو القول بأن حقيقة الوجود حقيقة واحدة مشككة، فالوجود واحد ذو مراتب، وهو يعني الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، أي الوجود حقيقة واحدة يرجع كل مابه الامتياز إلى مابه الاشتراك، ويرجع مابه الاشتراك إلى مابه الامتياز، فالوجود حقيقة واحدة مشككة، يرجع مابه الامتياز إلى الوجود ومابه الاشتراك إلى الوجود.

وقد نسب السبزواري هذا القول خطأً إلى الفهلويين. والفهلويون هم فلاسفة إيران القدماء، وفهلة منطقة في إيران تشمل أصفهان ونهاوند وأذربيجان، وتراث الفهلويين ـ

حكماء إيران القدماء ـ لم يصلنا ولم يقع بأيدينا.

والقول الآخر في هذه المسألة المنسوب للمشائين، وهو القول بأن الوجود ليس واحداً، وأن حقائق الوجود متباينة بتمام الذات، ولا اشتراك ولا سنخية بين الموجودات.

هذه هي الأقوال في المسألة.

٣ ـ تحرير محل النزاع في هذه المسألة

يتوقف بيانه على ذكر نقطتين:

أ ـ بيان المقصود بحقيقة الوجود: المراد بحقيقة الوجود، أحد ثلاثة معاني، فإما يراد بها الوجود الواجب تعالى، أو يراد بها مراتب الوجود المتكثرة بما لها من السعة والانبساط، فيشمل الوجود الواجب والممكن بتمام مراتب الممكن بدءً بالمادة الأولى، أو يراد بحقيقة الوجود كُنْه الوجود. فيقال: حقيقة الوجود مجهولة، أي كنه الوجود مجهول.

لكن ماهو المعنى المراد هنا بحقيقة الوجود؟ المعنى المراد هنا هو المعنى الثاني، أي مراتب الوجود بما لها من السعة والانبساط التي تبدأ من المادة الأولى وتتصاعد حتى تشمل الواجب، فتدخل فيها تمام الموجودات، هذا هو المقصود بتمام حقيقة الوجود.

ب ـ المقصود بالتشكيك: التشكيك له ثلاثة معاني: فمرة يطلق بالمعنى اللغوي، فنقول: الرازي إمام المشككين، والمقصود هو معناه اللغوي، أي الذي يثير الشكوك والإشكالات والشبهات، حتى يقال إن الرازي ساهم في تطوير التراث العقلي عند المسلمين من خلال التشكيك والإشكالات الكثيرة التي كان يثيرها، فيضطر الآخرون للإجابة عليها.

ومرّة أخرى يراد بالمشكك ما له عدة معاني متضادة، أي هو مشترك لفظي، من قبيل الجون الذي ينطبق على الأسود والأبيض.

ومرة ثالثة يقصد بالمشكك صفة للمفهوم الكلي، فالكلي المشكك هو الكلي

المتفاوت المختلف في انطباقه على مصاديقه، أي في مقابل الكلي المتواطئ وهو الذي تكون مصاديقه ليست مختلفة. فالأبيض مفهوم كلي مشكك، لأن البياض له مراتب، والوجود أيضاً مفهوم متفاوت في انطباقه على مصاديقه، وهذا التشكيك هو التشكيك المنطقي، تشكيك مرتبط بالمفهوم.

ومرة أخرى نريد به صفة الوجود الحقيقية، أي ليس صفة لمفهوم الوجود بل صفة لحقيقة الوجود أي بالمعنى الفلسفي، صفة للوجود الخارجي. الوجود بما له من مراتب متعددة تبدأ بأدنى المراتب وتنتهي بالمرتبة التي لايحدها حد، فالكثرة في هذه المراتب تعود للوجود، كما أن الوحدة بينها تعود للوجود، فما به الامتياز هو الوجود، ومابه الاتحاد هو الوجود، وهذا هو التشكيك الفلسفي، وهذا هو المقصود بالتشكيك في قولنا:«الوجود حقيقة واحدة مشككة».

تلزم الإشارة إلى أن في التشكيك مصطلحاً آخر، فتارة يكون تشكيكاً عامياً، وأخرى يكون تشكيكاً خاصيًّاً.

فالتشكيك العامي يعني أن جهة الاختلاف في شيء وجهة الاتفاق في شيء آخر، أي إذا كان مابه الاختلاف غير مابه الاتفاق يعبّر عن هذا التشكيك بالعامي، وإذا كان مابه الامتياز عين مابه الاتحاد فهذا هو التشكيك الخاصي، والمقصود في عنوان هذا البحث ـ الفصل الخامس ـ هو التشكيك الخاصي لا العامي.

ولبيان الفرق بين التشكيك العامي والخاصي نذكر بعض الأمثلة، المثال الأول: للتشكيك العامي، نقول: أن الوجود يصدق على الأب والابن معاً، ولكن صدق الوجود على الأب ليس بدرجة صدقه على الابن، لماذا؟ لأن الأب متقدم والابن متأخر في الوجود، فهنا مابه الاتحاد هو جهة الوجود، وجود الأب والابن، ومابه الامتياز والاختلاف ليس هو مابه الاتحاد وهو الوجود، بل شيء آخر، وهو الزمان، لأن زمان وجود الأب غير زمان وجود الأبن، فمابه الاتحاد غير ما به الاختلاف، هذا هو التشكيك العامي.

أما التشكيك الخاصي فنذكر له مثالين، الأول: عقلي، والثاني: عرفي حسي، فنقول

في المثال العرفي الحسي: النور له مراتب، وهو ينطبق عليها من أدناها إلى أعلاها، والنور من المفاهيم المشككة، لأنه ينطبق على نور الشمعة ونور الشمس، وبين الشمعة والشمس مراتب عديدة من النور، فهناك مصباح درجة نوره واطئة ـ كمصباح النوم ـ ومصباح درجة إنارته أعلى وأعلى حتى تصل لضوء الشمس، فهنا مابه الاتحاد والاشتراك بين هذه المراتب من النور هو النور ومابه الاختلاف بين هذه المراتب من النور هو النور نفسه أيضاً فالمصباح ذو الدرجة (٤٠) والمصباح ذو الدرجة (٦٠) لايختلفان في شيء آخر غير النور، فما به الاتحاد ومابه الاختلاف بين الدرجتين من النور هو نفسه النور، فلا شدة الشديد ولاضعف الضعيف من النور مأخوذة فيه قيداً، فالشدة والضعف في اصل النوريَّة.

والمثال العقلي: خُذ مراتب العدد المختلفة ١، ٢، ٣، ٤...الخ، فهذه المراتب ينطبق عليها العدد، ولكنه متفاوت في انطباقه على هذه المراتب، فالواحد غير الأربعة فما به الاتحاد بين هذه المراتب هو العددية، لأن الواحد عدد والأربعة عدد، ومابه الامتياز الذي جعل الواحد غير الأربعة والفرد غير الزوج هو نفس العددية أيضاً، لأن الإثنين لايختلف عن الثلاثة إلا في العددية، كما أن الإثنين لايتفق مع الثلاثة إلا في العددية، فما به الاشتراك هو العددية ومابه الامتياز هو العددية.

والتشكيك في هذا الفصل هو التشكيك الخاصي. وحقيقة الوجود، حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة متمايزة في الشدة والضعف والتقدم والتأخر، فما به الاتحاد بين مراتب الوجود هو الوجود ومابه التمايز والاختلاف بين مراتب الوجود هو الوجود نفسه.

المراتب العرضية والطولية

ما نلاحظه من كثرة في الوجود له نوعان، الكثرة الطولية، والكثرة العرضية، فنحن نلاحظ كثرة ماهيات فتقول هذا كتاب، هذا قلم، ذاك ماء...الخ، فهذا النوع من الكثرة يعود إلى كثرة الماهيات بالذات، لأن ماهية الماء غير ماهية القلم، فالماهيات متعددة كثيرة، فمنشأ الكثرة هنا هو الماهيات، والوجود يتصف بهذه الكثرة لكن بالعرض لا

بالذات، لأن الماهية متحدة بالوجود، وحكم أحد المتحدين يسري إلى الآخر، فلذلك تسري هذه الكثرة من الماهية إلى الوجود، باعتبار أن الماهيات أوعية وقوالب الوجودات الإمكانية، وهذه كثرة اعتبارية، لأن الماهية اعتبارية، وهي صفة للماهية، وصفة الاعتباري اعتبارية، وهذا نوع من الكثرة، الوجود يتكثر بالماهيات بالعرض لا بالذات من خلال تخصصه بالماهيات.

وهناك كثرة أخرى نراها في هذا العالم، كما نقول وجود العلة غير وجود المعلول، والوجود بالقوة غير الوجود بالفعل، وجود الواجب غير وجود الممكن، والعلة والمعلول كلاهما أمر وجودي، والقوة والفعل كلاهما أمر وجودي، والوجود الواجب والممكن كلاهما أمر وجودي، فهنا الماهية لم تؤخذ في الكثرة، فعندما نقول (الوجود الواجب) تعني الوجود المستغني عن غيره، فالوجوب هنا عين الوجود، لأن الوجوب هو شدة الوجود، وعندما تقول (الوجود الممكن)، فالإمكان هنا بمعنى الفقر، أي الإمكان عين وجود الممكن وليس صفة للماهية، فالممكن معناه الموجود الفقير المحتاج لغيره.

فالكثرة هنا ثابتة للوجود لأنه لاماهية هنا، وهذه الكثرة تعني أن حقيقة هذه الكثرات واحدة، فهذه الكثرة تمثل مراتب للموجود، إذْ أنَّ مرتبة الممكن أوطأ من مرتبة الواجب، فالكثرة هنا كثرة طولية، والمقصود بالطولية: الشيء في طول الآخر، أي أنه مترتب عليه، فالمعلول في طول العلة، أي مترتب عليها، الاثنين في طول الواحد، أي مترتبة عليه.

وعلى هذا الأساس نقول أن هذه الكثرة التي نلاحظها في وجود العلة والمعلول هي كثرة ثابتة بالوجود وبالذات، فالوجود حقيقة واحدة متكثرة، أي لها مراتب طولية ومراتب عرضية، والمراتب العرضية ناشئة من تكثر الوجود بواسطة الماهيات، والمراتب العرضية هي المراتب التي في رتبة واحدة، في مستوىً واحد، وعلى صعيد واحد، كما في القلم والكتاب والإنسان والتراب والنبات، بينما الواجب والممكن ليسا في رتبة واحدة.

التقييد والإطلاق في مراتب الوجود

هناك تقييد وإطلاق في مراتب الوجود، لكنه ليس إطلاقاً وتقييداً لفظياً بمعنى أنه ليس تقييداً وإطلاقاً مفهومياً، كما نقول: إنسان وإنسان عالم، أو فقير وفقير عادل، وإنما هو إطلاق وتقييد في مراتب الوجود، في حقيقة الوجود الخارجية العينية، فالمرتبة الضعيفة ـ للوجود مراتب متسلسلة من المادة الأولى (الهيولى) وتتصاعد إلى أعلى المراتب وهي الواجب تعالى ـ مقيدة، بينما المرتبة التي تليها مطلقة بالنسبة إليها، لأن المرتبة الضعيفة فاقدة لكمال المرتبة الأقوى، نذكر مثالاً ليتضح الأمر: إذا كان لدينا قطعتان الأولى طولها متر والثانية طولها مترين، فالأولى تقول مقيدة بالنسبة للثانية، لأنها فاقدة لكمال المرتبة الأُخرى ـ ذات المترين ـ لأن التي طولها متر تنقص مقداراً من الوجود وهو ماتشتمل عليه الثانية ذات المترين، بينما الثانية تشتمل على كمال أوسع تفقده التي قبلها، وعليه فإن كل مرتبة ضعيفة تكون مقيدة، وكل مرتبة بالنسبة لما فوقها تكون مقيدة، لأنها فاقدة لكمال المرتبة الأشد.

إذاً المراتب الطولية للوجود فيها تقييد وإطلاق، وهذا ناشئ من فقدانها للكمال الذي تحتويه المرتبة الأعلى، فكل مرتبة من الوجود لها حدود ماعدا أعلى مراتب الوجود فلا حدَّ لها، وهذه الحدود تكون ملازمة للإعدام، أي وجودها ينتهي عند هذه النقطة.

أما الواجب فلا حدَّ له، لأنه بسيط غير مركب من الوجود والعدم ـ وهذا تركيب اعتباري عقلي ـ أي عدم كمال، فهو وجود صرف مطلق كامل.

مانُسب الى المشائين

ذهب قوم من المشائين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها، ولاتوجد جهة وحدة ترجع اليها هذه الحقائق الوجودية، ويمكن تحليل هذا المدَّعى إلى دعويين:

الأولى: أن الواقع الخارجي كثير حقيقةً، بخلاف مايذهب إليه بعض المتصوفة من أن الواقع الخارجي لاتكثر فيه.

الثانية: أن هذه الحقائق متباينة بتمام ذواتها ولا توجد بينها جهة اتحاد.

أما ما استدل به القوم على الدعوىٰ الأولى، فهو أن الموجودات الخارجية تختلف من حيثُ الآثار المترتبةُ عليها، فالنار تختلف عن الماء في آثارها، وهذا يختلف في آثاره عن التراب، وهكذا، وإن اختلاف أثر النار عن أثر الماء يكشف عن اختلاف المؤثرات، فأثر النار هو الإحراق وأثر الثلج هو البرودة، ولذلك فإن الواقع الخارجي مؤلف من حقائق متعددة كثيرة، تبعاً لاختلاف الآثار.

هذه الدعوى الأولى، وهي ان الواقع الخارجي مؤلف من حقائق كثيرة لا من حقيقة واحدة كما يدّعي بعضهم.

والدعوى الثانية في القول المنسوب إلى المشائين: أن هذه الحقائق المتعددة والموجودة في العالم الخارجي متكثرة بتمام الذات، والتغاير والتباين كما نعلم، تارة يكون بتمام الذات، كالتباين بين الماهيات والأجناس العالية، كالكم والكيف والجوهر...الخ.

وتارة يكون التباين ببعض الذات، كما في التباين بين الإنسان والفرس، اللذين يشتركان في الحيوانية ويتباينان في فصل كل واحد منهما، ففصل الإنسان هو الناطق وفصل الفرس هو الصاهل، وتارة يكون الاختلاف والتمايز بشيء خارج عن الذات، أي في الأعراض الخارجة عن الذات، كما في ملاحظة شيء لونه أبيض وآخر لونه أسود، فالتغاير في امور عرضية خارجية.

فهؤلاء قالوا: إن هذه الحقائق الموجودة في الخارج، متغايرة ومتباينة بتمام الذات، واستدلوا على ذلك، فقالوا: لأن الوجودات بسيطة وليست مركبة، فإذا كانت متباينة ـ كما بينا في الدعوى الأولى ـ فلابد أن يكون الاختلاف والتغاير بينها بتمام ذواتها، وإلا لما كانت بسيطة بل يلزم كونها مركبة، مركبة من حيثية بها الاشتراك بينها وبين الموجودات الأُخرى، وحيثية أخرى بها الامتياز عن الموجودات الأُخرى، وقد تبيّن أن هذه الحقائق الوجودية بسيطة وإن مراتب الوجود بسيطة وليست مركبة.

إذاً يكون وضع هذه الموجودات نظير المقولات والأجناس العالية، كالجوهر والكم

والأين والإضافة . . .الخ ، أي ان التمايز بينها بتمام ذواتها ، هذا ماذهب إليه المشاؤون من أن الموجودات الخارجية كثيرة ومختلفة بتمام الذات .

إشكال وجواب

إذا كان الوجود الخارجي مؤلفاً من جملة حقائق متباينة بتمام الذات فكيف يصح أن نحمل عليها مفهوماً واحداً وهو مفهوم الوجود ، فنقول : النار موجودة ، الكتاب موجود ، الماء موجود ، فكما ذكرنا سابقاً أن مفهوم الوجود مشترك معنوي ، فهو يحمل عليها بنفس المعنى وهذا غير ممكن ، لأن هذا المفهوم البديهي واحد ، والواحد من حيثُ هو واحد لايمكن أن يحكي عن الكثير من حيثُ هو كثير ، أو عن المتباينات من حيثُ إنها متباينات متكثرة ، هذا هو الإشكال ، أي أن مفهوماً واحداً هو مفهوم الوجود يحمل على هذه الموجودات المتباينة بمعنى واحد ، وهذا لايصح ، لأن هذا المفهوم الواحد من حيثُ هو واحد لايمكن أن يحكي أمور متكثرة ومتباينة من حيثُ هي متكثرة .

والجواب على ذلك : أن مفهوم الوجود هذا المفهوم العام إذا كان يحمل على هذه الموجودات المتباينة بتمام الذات ، بنحو صدق الذاتي على أفراده ، كما في صدق الكتاب على هذا الكتاب وذاك الكتاب ، فيرد الإشكال المذكور ، ولكن الأمر ليس كذلك ، لأن مفهوم الوجود إنما يصدق على هذه المصاديق الخارجية بنحو العرض اللازم ، وهو نحو صدق مفهوم العرض على المقولات التسعة العرضية ، فمفهوم العرض لايصدق عليها بنحو صدق الذاتي على أفراده ، كصدق مفهوم القلم على هذا القلم وذاك القلم وكل قلم ، وإنما يصدق عليها بمعنى أنها تشترك جميعها ـ المقولات التسعة ـ في مفهوم عام عرضي وهو مفهوم العرض ، والأمر هنا كذلك ، أي ان مفهوم الوجود يصدق على هذه الموجودات المتباينة بتمام الذات ، من قبيل صدق العرض اللازم على هذه المقولات .

وحدة الوجود التشكيكية

والاتجاه الآخر هو الذي ذهبت إليه مدرسة الحكمة المتعالية ، وهو القول بالوحدة التشكيكية للوجود ، فالقول المنسوب للمشائين غير تام ، لأن اختلاف الآثار صحيح أنه

يكشف عن اختلاف المؤثرات، ولكن أهذه المؤثرات ـ الموجودات ـ هي حقائق متباينة بتمام الذات أم هي حقيقة واحدة لها مراتب متعددة؟ الصحيح ماتقوله مدرسة الحكمة المتعالية وهو أن الوجود الذي يكون منشأ لترتب الآثار هو حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب متعددة، تبدأ بأدنى المراتب، المادة الأولى ـ الهيولى ـ وتنتهي بالمرتبة التي لايحدها حد.

وهنا قد يقال: كيف تكون الموجودات كثيرة حقيقة وبسيطة حقيقةً، ومع ذلك تعود الى جهة واحدة، فإن رجوعها الى جهة واحدة يعني أنها مركبة، كيف نقول ذلك؟

لابد أن نقول أن هذه الكثرة التي نراها في الخارج لاتعود الى جهة كثرة حقيقية واقعية في العالم الخارجي، وهذا الإشكال ينشأ من الخلط والتوهم بين التشكيك العامي والخاصي، وقد قلنا أن مابه الاختلاف مرة يعود إلى مابه الاشتراك، فيكون تشكيكاً خاصياً، إذ هناك مراتب مختلفة يعود بها مابه الاتحاد إلى مابه التمايز والاختلاف، ومرة أخرىٰ لايعود مابه الاختلاف إلى مابه الاتحاد فيكون التشكيك عامياً، فتوهم ان هذا التشكيك عامياً يؤدي لاثارة مثل هذا الإشكال، إما إذا عرفنا أن التشكيك هنا خاصيٌّ ـ مابه الاشتراك عين مابه الاختلاف ـ حقيقة واحدة، فعندها نستطيع أن نلتزم ببساطة الموجودات من جهة ورجوع الكثرة ومابه التمايز إلى الوحدة من دون أن تكون هذه الكثرة باطلة، وعليه نقول أن مانراه من كثرة بين الموجودات يعود الى الوجود نفسه، فإن مابه الاتحاد ومابه التمايز يعودان الى حقيقة واحدة، مثلما قلنا من الاتحاد والتمايز بين الأعداد، الواحد والاثنين والثلاثة...الخ، إذاً اتضح أن الواقع الخارجي حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب، يعود مابه الاتحاد لنفس مابه التمايز والاختلاف، بالتشكيك الخاصي.

ومدَّعى مدرسة الحكمة المتعالية، وهو أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، يعود إلى أمرين:

الأول: أن الواقع الخارجي حقيقة واحدة.

والثاني: أن هذه الحقيقة الواحدة مشككة، بالتشكيك الخاصي.

ولكن ما الدليل على أن الواقع الخارجي حقيقة واحدة؟ نقول إن مفهوم الوجود مشترك معنوي، أي يُحمل بمعنىً واحدٍ على مصاديقه، وهنا نسوق هذا الدليل وهو قياس استثنائي مؤداه مايلي: لو لم يكن الوجود حقيقة واحدة لكان حقائق متباينة، والتالي باطل فالمقدم مثله، أي الوجود ليس حقائق متباينة، إذاً الوجود حقيقة واحدة.

ولتوضيح هذا الدليل نسوق هذه المقدمة: فنقول إن المفهوم والمصداق من حيثُ الذات والذاتيات هما شيء واحد، لأن مفهوم زيد ومصداقه نفسه، والتغاير إنما هو في أن وجود المصداق بوجود خارجي، والمفهوم نفس المصداق لكن بوجود ذهني، وإلا لو لم يكن المفهوم والمصداق أمراً واحداً لما أمكن أن يحكي المفهوم عن المصداق، والاختلاف بين المفهوم والمصداق هو في طبيعة الوجود بالذهن أو بالخارج.

إذاً فمفهوم الوجود واحد، إذ لايمكن أن ننتزع مفهوم الوجود الواحد من مصاديق متباينة من حيثُ هي متباينة، لأنه يلزم أن يكون الواحد عين الكثير والكثير عين الواحد، وذلك معناه اجتماع النقيضين وهو محال، هذا هو الدليل الأول على الدعوى الأولى.

والدليل الثاني على الدعوىٰ الأولى، بيانه يتوقف على مقدمة وهي: لو كان هناك في الواقع الخارجي مصداقان (أ، ب) وحاولنا أن ننتزع مفهوماً واحداً من هذين المصداقين فهنا عدة فروض:

الأول: أنْ نأخذ في هذا المفهوم المنتزع من هذين المصداقين خصوصية المصداق، (أ) فلاينطبق على المصداق (ب).

الثاني: أن نأخذ فيه خصوصية المصداق (ب) فقط، فلاينطبق على المصداق (أ) لأن المصداقين متباينان بتمام الذات، وليس بينهما جهة اشتراك أصلاً.

الثالث: أن نأخذ فيه الخصوصيتين معاً، خصوصية (أ) وخصوصية (ب)، وعندها سوف لاينطبق على (أ) ولا على (ب)، لأن المصداق (أ) ليس فيه شيء من خصوصية المصداق (ب)، وكذلك المصداق (ب) ليس فيه شيء من خصوصية المصداق (أ).

الرابع: أن ننتزع المفهوم من الخصوصية المشتركة بين المصداق (أ، ب) وهذا الفرض معقول كما ننتزع الإنسان من الخصوصية المشتركة بين زيد وعمر وبكر، لكن هذا خلاف

مافرضناه، لأننا فرضنا أن المصاديق متباينة بتمام الذات، ولاتوجد بينها جهة إشتراك أصلاً.

وبذلك يتبين من خلال الدليلين أن مفهوم الوجود العام المشترك المعنوي لايمكن أن ننتزعه من مصاديق متباينة بتمام الذات من حيثُ هي متباينه بتمام الذات، إذاً لابد أن تكون هناك حقيقة واحدة مشتركة جامعة بين تمام هذه المصاديق، لتكون هي الملاك لانتزاع هذا المفهوم الواحد.

كما أن مفهوم الإنسان حقيقة واحدة مشتركة بين أفراد الإنسان وننتزعها من بين هذه الأفراد وإلا لو لم تكن هناك حقيقة واحدة مشتركة بين تمام المصاديق للزم أن ننتزع المفهوم من دون مناط، ولازم ذلك ـ كما قال الشهيد المطهري ـ انتزاع أي مفهوم من أي مصداق، وهذا واضح البطلان، ولذلك نقول أنه لابد أن يكون هناك شيء خارجي عيني يعود مابه الاشتراك إلى مابه الاختلاف، أي لابد أن تكون هناك حقيقة واحدة ترجع إليها تمام التمايزات بين الوجودات.

هذا تمام الكلام في الدعوى الأولى وهي ان الوجود حقيقة واحدة.

أما الدعوى الثانية، وهي أن هذه الحقيقة الواحدة مشككة، أي ليست حقيقة واحدة شخصية بل حقيقة واحدة لها مراتب متعددة، وهذه المراتب متغايرة، والدليل على ذلك هو أننا نلاحظ هذه المراتب كما نلاحظ الإنسان بالقوة والإنسان بالفعل، العلة والمعلول، فنحن نرى هذه المراتب الطولية للوجود، وهناك مراتب عرضية للوجود، كما نلاحظ أن وجود الماء يختلف عن وجود النار، فحيثية الاختلاف بين الوجودات تعود الى حيثية الاتحاد بين الوجودات، أي مابه الامتياز عين مابه الاشتراك وبالعكس، وهذا هو التشكيك، فللوجود مراتب طولية ومراتب عرضية، وقد أوضحنا ذلك سابقاً، ولكن لأهمية ذلك نقف وقفة بسيطة عند هذه المسألة، فهناك سلسلة طولية للموجودات، تبدأ بأدنى الموجودات وتنتهي بأعلى المراتب، كما قال المصنف، وفي السلسلة الطولية يفترض أن هناك تسلسلاً بين الموجودات وهناك عوالم مترتبة تبدأ من عالم الطبيعة ـ الذي هو أدنى العوالم ـ ثم هناك عالم أشد منه في وجوده، وعلى حد تعبير الشهيد

المطهري في «شرح المنظومة» أن الرابطة بين هذه العوالم هي رابطة المحيط والمحاط، أي عالم الطبيعة يحيط به العالم الذي يليه فهو محاط والآخر محيط، وكل عالم أعلى يحيط بالعالم الأدنى وجوداً، كما أنه يكون أقوى وجوداً. هذه هي السلسلة الطولية للعالم، وفيها كل عالم أعلى يحيط بالذي هو أسفل منه.

وهناك مراتب متكثرة أخرى هي المراتب العرضية، وهذه الكثرة تلحق الوجود من الخارج، فهي كثرة بالعرض لا بالذات، ومنشؤها الماهيات، والمراتب فيها على صعيد واحد وليست طولية، ولا عليّة ومعلولية، وإنما هي على مرتبة واحدة وصعيد واحد، ولذلك فالتعبير بالمراتب العرضية تعبير مسامحي، فالصحيح هي كثرة عرضية، وهذا لايعني أنها متساوية في درجتها الوجودية، ولكن لايوجد بينها طولية وعلية ومعلولية.

نمثل لذلك لتتضح المسألة، وإن كان المثال يقرِّب من جهة ويبعِّد من جهة كما يقال، ولكن لكي تتضح الفكرة، فهذا كما لو سلَّطنا النور على عِدة زجاجات كل زجاجة ذات لون خاص، فالنور سوف يتلون ويتشكل طبقاً للون الزجاجة، فالنور الساقط على الزجاجة الزرقاء يكون أزرق والذي يسقط على الزجاجة الحمراء سيكون أحمر، بينما هذا النور في حقيقته أمر واحد لونه لون واحد، ولكنه تشكل وتلّون تبعاً للقوابل والقوالب من الزجاج التي سقط عليها، وعلى هذا الأساس فالوجود في المراتب العرضية يتكثر تبعاً للأوعية والقوالب أي الماهيات التي يعرض عليها.

وفي الكثرة الطولية يكون مابه الاتحاد ومابه الاختلاف هو حقيقة الوجود، فيكون التشكيك فيها خاصياً، أما الكثرة العرضية، فلايكون مابه الاتحاد عين مابه الاختلاف، أي أن التشكيك يكون عامياً، لأن مابه الاختلاف في الكثرة العرضية هو الماهيات، ومابه الاشتراك هو الوجود.

الفصل السادس

في ما يتخصص به الوجود

الوجود يتخصص بثلاثة وجوه:

الأول: بحقيقته العينية البسيطة، لأن الوجود أمر حقيقي خارجي عيني واقعي، ما يملأ هذا الواقع ويكون منشأ لترتب الآثار، وهو حقيقة بسيطة، وليست مركبة، وهذه الحقيقة البسيطة متشخِّصة بنفسها، ومتعيِّنة بنفس موجودية الوجود.

الثاني: بخصوصيات المراتب، أي أن الوجود يتكثر تبعاً لمراتبه الطولية المختلفة ـ وقد بيَّناه في آخر الفصل السابق ـ كما أنه يتكثر عرضيّاً تبعاً للقوابل وهي الماهيات، فيتكثَّر طولياً تبعاً لمراتبه المختلفة، من الشدة والضعف، والتقدم والتأخر...الخ. ففي كل مرتبة خصوصيات، فمرتبة الوجود بالقوة فيها خصوصيات غير خصوصيات مرتبة الوجود بالفعل.

الثالث: التكثر العرضي، فالوجود يتخصص تبعاً للأوعية والقوالب ـ الماهيات ـ، ولكن هذا الاختلاف والتكثر للموجودات ليس تكثراً بالذات، لأن الماهية أمرٌ اعتباري، ولما كان هذا الأمر الاعتباري متحداً مع الوجود فالعقل ينسب حكم أحد المتحدين إلى الآخر، فنقول هذه الوجودات متغايرة، والتغاير ليس بذات الوجود بل هو تغاير بالعرض، أي يتغاير الوجود تبعاً لتغاير الماهيات، كما نقول تحرك بسيَّارته إلى بغداد، والواقع أنه لم

يتحرك لأن الذي تحرك واقعاً هو السيارة، ولكن الحركة تنسب له لمكان الاتحاد بينهما، أي ننسب حكم أحد المتحدين إلى الآخر، ومن هنا يتخصص الوجود بإضافته الى الماهيات المتنوعة، فتتعدد الوجودات تبعاً لتعدد الماهيات.

وهنا قد يقال: كيف يكون عروض الوجود للماهية؟ أإن ثبوت الوجود للماهية من قبيل ثبوت القيام لزيد، فثبوت القيام لزيد يتوقف على وجود زيد أولاً ثم بعد ذلك يثبت له القيام، لأنه لابد أن يكون الموضوع ثابتاً ثم يثبت له المحمول، أم أن عروض الموجود للماهية بنحو آخر؟ فيقال: إن عروض الوجود للماهية ليس من قبيل عروض القيام لزيد، أي ليس من قبيل العروض المقولي، وهو عروض مقولة على مقولة، وبكلمة بديلة حمل مقولة على مقولة، من قبيل حمل البياض على الورقة، فالبياض مندرج تحت مقولة الكيف والورقة مندرجة تحت مقولة الجوهر، فحين نقول: الورقة بيضاء، فاننا حملنا الكيف على الجوهر، وانما عروض الوجود للماهية ليس عروضاً وحملاً مقولياً بل هو عروض وحمل بنحوٍ آخر، لأن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هو أن الماهية ثابتة بالوجود، وهذا هو معنى كون الوجود هو الأصيل والماهية اعتبارية!

لكن لماذا نقول: الإنسان موجود؟ أي أصبح الموجود محمولاً والماهية موضوعاً، ومن المعلوم انه لابد أن يكون الموضوع ثابتاً، أولاً حتى يتحقق ويثبت له المحمول.

يقال هنا إن الذهن يأنس بالماهيات، ولذلك يفترضها هي الموضوع، وإنما يأنس الذهن بالماهيات لأنها هي الرابطة للاتصال بالعالم الخارجي، فبسبب أُنسه بالماهيات يعتبرها هي الموضوع، والوجود هو المحمول، ولذا قيل بأن حمل الوجود على الماهية هو من عكس حمل.

إذاً اتضح أن حمل الوجود على الماهية هو في الواقع حمل للماهية على الوجود.

إشكال مبتنٍ على قاعدة الفرعية

وقع بعضهم في إشكال وملخصه: يقال في قاعدة الفرعية «أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» أي ثبوت القيام لزيد، أو ثبوت المحمول للموضوع، أو ثبوت الوجود

للماهية عندما نقول: الإنسان موجود، فرع ثبوت المثبت له، أي فرع ثبوت الموضوع.

فالإشكال يقول: لابد أن تكون الماهية ثابتة ـ موجودة ـ حتى يثبت لها الوجود.

لأنه لو لم تكن الماهية ثابتة قبل ثبوت الوجود للزم من ذلك تقدم الشيء على نفسه، وهو محال، وإن قلنا بأن ثبوت الوجود للإنسان في قولنا: (الإنسان موجود) ليس بهذا الوجود وإنما بغيره، فنقول أيضاً هذا الوجود يتوقف بثبوته وتحققه على ثبوت آخر للماهية، ويؤدي ذلك إلى التسلسل وهو محال. وبعبارة أخرى نقول إن هذا الثبوت والتحقق للماهية قبل عروض الوجود عليها، إما بنفس الوجود المحمول على الماهية أو بغير الوجود المحمول على الماهية، وهو لا يخلو من أحد فرضين:

فإن كان هو نفس الوجود المحمول على الماهية، فيلزم من ذلك كون هذا الوجود المحمول المتأخر متقدماً، ويلزم كون المتقدم ـ وهو الوجود ـ الثابتة فيه الماهية متأخراً، وهو محال، للزوم الدور والدور محال.

وإن كان هذا الثبوت للماهية قبل عروض الوجود عليها ليس بنفس الوجود المحمول عليها وإنما بوجود آخر للماهية، هنا ننقل الكلام الى الوجود الآخر الثاني، والوجود الثاني أيضاً عارض، فتأتي هنا قاعدة الفرعية، التي تقول أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فلابد أن يكون للماهية ثبوت قبل هذا الثبوت الثاني، فنحتاج إلى تحقق وثبوت ثالث ونحتاج إلى تحقق وثبوت رابع وهكذا، فيتسلسل، والتسلسل محال.

جواب الإشكال

أجيب عن هذا الاشكال بعدة أجوبة نذكر أهمها:

١ ـ إجابة ذكرها صدر الدين الشيرازي واختارها المصنف، وملخصها هو أن المسائل في الفلسفة مسوقة على طريق عكس الحمل، أي أن المحمول في واقعه هو موضوع والموضوع محمول.

فعندما نقول: الواجب موجود، أو الممكن موجود، فهذه في أصلها هكذا: الوجود يكون واجباً، الوجود يكون ممكناً، فلايرد الإشكال المذكور، لأن الوجود موجود بذاته،

والماهية أمر اعتباري منتزع من الوجود، فمالم يتحقق الوجود في الخارج، لايمكن أن تنتزع ماهية من الماهيات، والإنسان يجعل الماهيات موضوعاً والوجود محمولاً لأنه يتصل بالعالم الخارجي عبر الماهيات.

٢ ـ الجواب الآخر يسلِّم بأن الوجود محمول والماهيَّة موضوع، ولكنه يقول: أن الهليَّات، تارة يطلب بها ثبوت الشيء وتارة يطلب بها ثبوت شيء لشيء، فهل التي يطلب بها ثبوت الشيء هي هل البسيطة، وهل التي يطلب بها ثبوت شيء لشيء، هي هل المركبة، أو كان التامة وهي ماتثبت لنا الشيء، وكان الناقصة وهي التي يثبت بها شيء لشيء. وقاعدة الفرعية تجري في هل المركبة، التي يطلب فيها ثبوت شيء لشيء وليست هل البسيطة، نقول: هل الإنسان ناطق؟ فيكون الجواب: نعم، فنثبت النطق للإنسان الموجود، وحمل الوجود على الماهية ليس من قبيل الهلية المركبة وإنما هو من قبيل الهلية البسيطة، فلا تجري القاعدة فيه، ولايرد الإشكال هنا.

٣ ـ يقال إن قاعدة الفرعية مخصصة، أي ان مثل هذه القضايا التي يحمل فيها الوجود على الماهية خارجة عن المقام، وهذا الجواب منسوب للفخر الرازي، فهو يقول بأن قاعدة الفرعية العقلية لاتنطبق على المقام، فلايرد الإشكال المذكور، أي إشكال الدور أو التسلسل.

لكن هذا القول غير تام، لأن القاعدة العرفية، والعقلائية، والشرعية، قابلة للتخصيص، أما القواعد العقلية فغير قابلة للتخصيص، كقاعدة استحالة اجتماع أو ارتفاع النقيضين، فكل قاعدة عقلية آبية عن التخصيص، ومعنى التخصيص هو بطلانها.

٤ ـ ماذكره المحقق الدواني وملخصه: هو أنه استبدل قاعدة الفرعية بالاستلزام، فيقول: أن ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له.

وقال إن الاستلزام لايقتضي أن يكون للمثبت له ثبوت قبل ثبوت المحمول عليه، وإنما يقتضي الاستلزام أن يكون الموضوع ثابتاً في ظرف ثبوت المحمول، وذلك أعم من أن يكون الموضوع ثابتاً قبل ثبوت المحمول أو بنفس ثبوت المحمول على الموضوع.

لكن هذا الجواب غير تام لأن الإشكال نشأ من قاعدة الفرعية، فلو أنكرنا قاعدة

الفرعية، فلايوجد إشكال أساساً، كما أن هذا ليس جواباً على الإشكال وإنما هو اعتراف بالإشكال، ولذلك بدّل الفرعية بالاستلزام.

٥ ـ ماذكره السيد صدر الدين الدشتكي، وهو أحد فلاسفة الدورة الشيرازية، فالفلسفة نشطت في شيراز أولاً ثم انتقلت إلى أصفهان بعد انتقال صدر الدين الشيرازي، وكان السيد الدشتكي أو السيد الصدر كما يسمى في كتب الفلسفة من القائلين بأصالة الماهية، وقال إن المحذور إنما يرد لو كان للوجود المحمول نحو تحقق وثبوت فيأتي الإشكال، ولكن الوجود ليس له تحقق، كما يقول السيد الصدر الدشتكي، لافي الخارج ولافي الذهن، فلا تحقق للوجود ولاوجود له لا في الخارج ولافي الذهن، فلايكون الوجود ثابتاً للماهية، حتى يرد الإشكال المذكور، وهو ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، لأن الوجود إذا لم يكن له تحقق لافي الخارج ولافي الذهن فلايرد الإشكال، ومثال ذلك لو قلنا: الإنسان موجود، فإن هذه القضية ليست مصداقاً لقاعدة الفرعية، لأن موجود هذا ليس ثابتاً ولامتحققاً لافي خارجٍ ولافي ذهنٍ.

وهنا قد يقال أنه عندما تحمل الموجودية على الماهيات فنقول: الإنسان موجود، فمن الواضح أن كلمة موجود مشتق، والمشتق يدل على ذات ثبت لها مبدأ الإشتقاق، أي ثبت لها الوجود، إذاً فكيف يقول السيد الصدر أن الوجود لاتحقق له لافي خارج ولافي ذهن؟ بينما عندما نقول موجود فالموجود يعني ذات ثبت لها الوجود.

هذا الإشكال كما يقول السيد الصدر الدشتكي غير وارد، لأنه يقول: أن موجود ليس مشتقاً في معناه وإن كان اللفظ مشتقاً، لكن معناه ليس مشتق، بل معناه بسيط غير مشتق، فلايدل على ذات ثبت لها الوجود، وإنما هذا مثل كلمة (هست) الفارسية فإنها ليست مشتقة وإنما هي تدل على معنى بسيط، وهذا المعنى يعني التحقق ومطلق الثبوت، والذي يقول بأصالة الماهية لايعني عندما يقول: الإنسان موجود، بأن الإنسان له وجود، بل يعني أن الماهية متحققة وثابتة في الخارج، هذا هو الجواب الذي ذكره السيد الصدر الدشتكي، وهو مبني على القول بأصالة الماهية.

وهناك جواب ذكره غيره وهو مبني على أصالة الماهية أيضاً، ولكن فرقه عن الأول

أنه ينكر ثبوت أفراد عينية للوجود، وإن كان يقبل بتحقق مفهوم الوجود العام والحصة في الذهن، وملخص ماقاله هؤلاء هو: أن مافي الذهن هو مفهوم الوجود البديهي العام، وهو مفهوم مطلق عام يتقبل الانطباق على تمام المصاديق الخارجية، إن كانت له مصاديق، كما أنه توجد الحصة من هذا المفهوم العام، وهي الوجود مضافاً إلى ماهية من الماهيات، الوجود مضافاً الى الكتاب أو الحجر أو...الخ، بنحو يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً، التقيّد الذي هو معنى حرفي رابط، والقيد هو الماهية، والحصة هي عبارة عن المجموع الذي يساوي الكلي والتقيد بهذا القيد الخاص، أي يساوي مفهوم الوجود العام المطلق البديهي القابل للصدق على تمام المصاديق، لو كانت هناك مصاديق، والتقيّد بهذا القيد الخاص، تقيّد بالماهية.

وأما الفرد، وهو مجموع الكلي زائداً القيد والتقيّد. فيساوي مفهوم الوجود العام البديهي زائداً القيد الذي هو الماهية والتقيّد الذي هو معنى حرفي.

وعلى هذا الأساس قالوا: أن الوجود العام له تحقق وثبوت في الذهن، والحصة أيضاً التي هي مجموع الكلي والتقيّد بهذا القيّد الخاص لها تحقق في الذهن، ولكن الأفراد العينية لهذا المفهوم لاتحقق لها.

وهذا جواب غير تام، لأنه أيضاً مبني على أصالة الماهية، وهي باطلة كما سبق.

وبذلك يتبيّن أن الجواب الصحيح هو جواب صدر المتألهين، وهو أن الحمل في مثل هذه القضايا هو من عكس الحمل، أي أن الوجود هو الموضوع والماهية هي المحمول، والوجود موجود بذاته والماهية موجودة بالوجود، فلايرد إشكال الفرعية.

وهنا نشير الى شيء قد بيّناه في درس ماضٍ، وهو أن (هل) تنقسم إلى: هل البسيطة وهي التي يطلب فيها ثبوت الشيء، وهل المركبة وهي التي يطلب فيها ثبوت شيء لشيء، وحمل الوجود على الماهية أَهو من باب هل البسيطة أم المركبة عندما نقول: (هل الإنسان موجود؟).

الجواب: إن (هل) هنا البسيطة وليست المركبة، وفي مقابل هل البسيطة وهل المركبة يقولون (كان) التامة و(كان) الناقصة، والتامة هي ماتقع في جواب هل البسيطة، أي التي

تعني ثبوت ـ وجود ـ الشيء، وكان الناقصة هي التي تقع في جواب السؤال بهل المركبة، وهي تثبت شيء لشيء كما نقول: كان زيدٌ قائماً.

وكان التامة، هي فعل ماضٍ يأخذ فاعلاً، بينما كان الناقصة هي فعل ماضٍ ناقص تأخذ اسماً وخبراً، والفرق بين هل البسيطة وهل المركبة هو: إن كان المحمول في القضية هو الوجود المطلق فهي بسيطة، وإن كان المحمول هو الوجود المقيّد فهي مركبة، فعندما يقال: (هل الإنسان موجود؟) فالمحمول هنا هو الوجود المطلق، ولكن لو قيل (هل الإنسان الموجود عالم؟) فالمحمول هنا هو الوجود المقيد، وهو مفاد هل المركبة وليس هل البسيطة.

الفصل السابع

في أحكام الوجود السلبية

كان الكلام في الفصول المتقدمة ـ الستة ـ في جملة من الأحكام الإيجابية الثبوتية للوجود، وهذه على قسمين، الأول ارتبط بمفهوم الوجود، في الفصول الثلاثة الأولى، وفي الثلاثة الأُخرى كان البحث في حقيقة الوجود.

وفي هذا الفصل سنذكر بعض الأحكام التي تسلب وتُنفى عن الوجود، وهي لاترتبط بمفهوم الوجود بل بحقيقة الوجود الواحدة المشككة ذات المراتب المختلفة، فالكلام هنا في مصداق الوجود.

الحكم الأول:

يقال إن حقيقة الوجود لاغير لها، لأننا فيما سبق ـ في بحث أصالة الوجود ـ أثبتنا أن الأصيل الذي يكون منشأً لترتب الآثار الخارجية هو الوجود دون سواه، وماعداه هو العدم، والعدم هو لاشيء، بطلان محض، وبالتالي فلايمكن أن يكون غيراً للوجود، أي لايصح أن نقول هناك الوجود وهناك العدم، لأن العدم لاشيء، فلايمكن أن يكون غيراً للوجود، أمّا الماهية فقد يقال: أن غير الوجود هو الماهية، لكن الماهية أمر اعتباري، انتزاعي، ينتزعه الذهن، ولاتحقق لها وراء الوجود، وإنما هي قوالب ذهنية وحدود

ينتزعها العقل من الموجودات الممكنة، فهي ثابتة بالوجود لابذاتها، إذاً فلا غير للوجود.

الحكم الثاني:

أن حقيقة الوجود الشاملة لكل مراتبه من أدناها إلى أعلاها ليس لها ثانٍ، أي لاثانيَ لحقيقة الوجود، فلو لاحظنا الإنسان مثلاً فيمكن أن نفترض له ثانياً، الأول يوجد الإنسان بوجود زيد، ووجود ثانٍ بنفس حقيقة الإنسان هو بوجود بكر، كما أن حقيقة الإنسان لها غير، كحقيقة الكتاب وهكذا، فالتغاير إذا كان في الحقيقة فلا يعد ثانياً، وإن لم يكن الاختلاف في الحقيقة بل بوجود ثانٍ لحقيقة واحدة فهذا وجود ثانٍ.

وعليه، فالحكم الأول ينفي أن تكون حقيقة ثانية غير الوجود، أما الحكم الثاني فينفي أن يكون هناك وجود ثانٍ للوجود غير الوجود الأول للوجود، لأن المفروض أن حقيقة الوجود واحدة.

وقد يقال: لماذا لايمكن أن نفرض لحقيقة الوجود وجوداً ثانياً؟ فيقال: لو فرضنا لحقيقة الوجود وجوداً ثانياً فإن مابه الاشتراك بينهما هو الوجود، ومابه الاختلاف بينهما لايمكن أن يكون حقيقة الوجود بل يجب أن يكون أمراً خارجاً عن حقيقة الوجود، وهذا الأمر الخارج لابد أن يكون غير الوجود، وقد أثبتنا في الحكم الأول أن لاغير لحقيقة الوجود، ولهذا قالوا إن الثاني الذي فرضناه لابد أن يكون نفس الوجود الأول.

الحكم الثالث:

الوجود لاجوهر ولاعرض، فنحن عندما نقسِّم الوجود نقول: إنه ينقسم إلى واجب وممكن، والممكن ينقسم إلى جوهر وعرض، فالجوهرية والعرضية مرتبطة بمرتبة من مراتب الوجود الإمكاني، والجوهر قسم من الماهية، لأنه ماهية من الماهيات، والعرض كذلك، فالعرض ماهية إن وجدت في الخارج وجدت في موضوع، وحقيقة الوجود لايمكن أن يكون لها موضوع، لأنه لايوجد غيرٌ للوجود فيقوم به.

الحكم الرابع:

أن الوجود ليس جزءاً في مركب، يتركب من الوجود ومن غيره. لأن الوجود لاغير له، ولو كان هناك غير للوجود لأمكن افتراض مركب من الوجود وذلك الغير، أما إذا قلنا بأنه لايمكن إفتراض غير للوجود، فلايمكن افتراض مركب يتألف من الوجود ومن غيره.

وهنا يرد إشكال، مفاده أن كل ممكن زوج تركيبي، له ماهية ووجود، فقد يقال: إن الوجود الإمكاني مركب من الوجود زائداً أمر آخر، فكيف قلنا إن الوجود ليس مركباً؟ ونجيب على هذا الإشكال بما تقدم، فقد قلنا إن الأصيل هو الوجود، أما الماهية فهي أمر اعتباري، أي إن الوجود الإمكاني وجود محدود ينتزع الذهن منه الماهية، وهي عَبارة عن قالب يحكي عن حدود هذا الوجود الإمكاني المحدود، أما وجود الواجب فإنه سنخ وجود غير متناهٍ وغير محدود، فلايمكن للذهن أن ينتزع منه ماهية ـ أي حداً ـ لأنه غير محدود، فليس في الوجود الممكن ـ فضلاً عن الوجود الواجب ـ سوى الوجود، والماهية أمر اعتباري انتزاعي، وهذا معنى قول الحكماء: إن كل وجود ممكن هو زوج تركيبي له ماهية ووجود.

الحكم الخامس:

أن الوجود لا جزء له.

في الحكم الرابع كنا نقول إن الوجود ليس جزءاً لمركب، والجزء إما يكون عقلياً أو خارجياً، أو جزءاً مقدارياً.

ونشير هنا إلى التركيب، حتى يتبين أن الوجود غير مركب لاخارجياً ولاعقلياً، فالتركيب أساساً له أقسام متعددة، والمصنف ذكر ثلاثة منها:

القسم الأول: هو التركيب من الجنس والفصل.

القسم الثاني: التركيب من المادة والصورة.

القسم الثالث: التركيب من الأجزاء المقدارية.

وهنا نريد أن ننفي هذه الأقسام من التركيب عن حقيقة الوجود، حتى نثبت أن الوجود لاجزء له.

الوجود غير مركب من جنس وفصل:

أما التركيب الأول: فهو التركيب من الجنس والفصل، وهذا التركيب تركيب عقلي، وهنا نريد أن ننفي أن يكون الوجود مركباً من جزأين أحدهما جنس والثاني فصل.

لو لاحظنا الإنسان لوجدناه مركباً من جزأين إحدهما الجنس ـ حيوان ـ وهو يمثل الجزء المشترك بين الإنسان وبقية الحيوانات، والجزء الآخر هو الفصل ـ ناطق ـ وهو يمثل الجزء المختص بالإنسان، وبواسطة التركيب بين الجنس والفصل يتحقق النوع، الذي هو الثالث من الذاتيات المذكورة في المنطق. وهذا النوع من التركيب يكون بحسب التحليل العقلي، والوجود لايمكن أن يتحقق فيه هذا النحو من التركيب، وبيان هذه المسألة بشكل دقيق يتوقف على بعض النقاط:

الأولى: النسبة بين الفصل ـ الناطق ـ والنوع ـ الإنسان ـ هي أن الفصل مقوّم للنوع، لأن الناطق داخل في ماهية الإنسان وأحد الأجزاء الذاتية له.

الثانية: النسبة بين الجنس ـ الحيوان ـ والفصل ـ الناطق ـ هي نسبة عرضيّة، فالجنس عرض عام للفصل والفصل خاصة للجنس، أي أن الجنس ليس من الأجزاء الذاتية، الحيوان ليس جزءاً ذاتياً للناطق، كما أن الفصل ليس من الأجزاء الذاتية لماهية الجنس، فالناطق والحيوان كل منهما خارج عن حقيقة الآخر وذاته، ولذلك لايصدق الحيوان على الناطق صدقاً ذاتياً، كما لايصدق الناطق على الحيوان صدقاً ذاتياً، ومن هنا فلا الناطق مقوّماً للحيوان ولا الحيوان مقوّماً للناطق.

فالنسبة بين الجنس والفصل هي نسبة العرضي العام، نسبة الحيوان إلى الناطق كنسبة الماشي الى الإنسان، ونسبة الناطق الى الحيوان هي نسبة العرض الخاص، كنسبة الضاحك إلى الإنسان.

الثالثة: وهي تبتني على الثانية، إن نسبة الناطق الى الحيوان كنسبة الضاحك بالنسبة الى الإنسان، وإن وظيفة الفصل ليست تقويم ماهية الجنس وإنما تخصيص وتقسيم الجنس إلى الأنواع المتعددة، أي وظيفة الناطق هي تقسيم الحيوان إلى أقسام، وحصص متعددة، كذلك وظيفة الناطق تحصيل الجنس، أي تحصيل الوجود الخارجي للحيوان، ولهذا قالوا: إن الفصل هو المحصِّل، الذي يحقق الوجود الخارجي للجنس، وهو مقسِّم، يقسِّم الجنس إلى ناطق وغيره، فالفصل ليس مقوِّماً لماهية الجنس.

فإذا كان الوجود مركباً من جنس وفصل، فما هو جنس الوجود؟

المفروض أن جنسه اما الوجود أو غيره، وفصله إما الوجود أو غيره، والقسمة عقلية حاصرة، وقد قلنا سابقاً ـ في الحكم الأول ـ أن لاغير للوجود، فيكون الجنس هو الوجود، والفصل هو الوجود أيضاً، فيلزم أن يكون الفصل ـ الذي هو الوجود ـ محصِّلاً لذات الجنس، لأنه وجود أيضاً، وهذا خلاف ما أثبتناه، من أن الفصل ليست وظيفته تقويم الماهيَّة ـ ماهية الجنس ـ وإنما وظيفة الفصل تحصيل ماهية الجنس، ولم يُشِر المصنف إلى أن الوجود لافصل له، لأن قولنا أن لاجنس للوجود كافٍ، إذْ لاوجود لفصل بلا جنس، وهذا كله نفي أن يكون الوجود مركباً من جنس وفصل تركيباً عقلياً.

الوجود غير مركب من مادة وصورة:

اما نفي أن يكون الوجود مركباً تركيباً خارجياً من مادة وصورة. فيمكن بيانه بما يلي:
حيث إن المدرسة المشائية ذهبت إلى أن الأشياء في الخارج مركبة من جزأين حقيقيين هما المادة والصورة، والمادة هي الاستعداد الموجود في الأجسام لقبول التغيرات والتحولات المختلفة، والصورة هي حيثية الفعلية، فمثلاً نقول: هذه بيضة بالفعل، فهنا لو لاحظنا أي صورة ما كالبيضة فإننا نجد فيها حيثيتين: إحدهما تقبل الفعليات، تقبل أن تكون دجاجة، وهذه هي المادة، وحيثية أخرى تترتب عليها الآثار الخارجية وهي (الصورة) فالذهن ينتزع من المادة والصورة مفهومين هما المادة والصورة في داخل الذهن، وهما غير المادة والصورة في الخارج، فإذا لاحظ العقل هذين المفهومين بنحو

لايحمل كل واحد على الآخر ولايُحملان على الكل، أي المجموع المؤلف منهما (الجسم) مثلاً، فهنا بهذا الاعتبار يُسمَّيان مادة وصورة، ويعبّر عنهما بشرط لامن الحمل، لأننا نلاحظهما بشرط ألاّ يحمل أحدهما على الآخر، ولايحملان على المركب منهما (الجسم)، أما إذا لاحظهما الذهن باعتبار آخر، بنحوٍ يمكن أن يحمل أحدهما على الآخر، أي يمكن أن يُحمل المادة على الصورة، والصورة على المادة، فهنا يلاحظهما لابشرطٍ من الحمل، ويعبر عنهما بتعبير آخر، فيسميان الجنس والفصل، ولهذا فإن الجنس هو المادة، والفصل هو الصورة، فالجنس والمادة أمر واحد لكن باختلاف الاعتبار، وكذلك الفصل والصورة حقيقة واحدة لكن باختلاف الاعتبار، وعلى هذا الأساس نقول: إن الوجود ليس مركباً من مادة وصورة خارجية، لأن الوجود لاجنس ولافصل له، وحيثُ إن المادة هي الجنس وإن الصورة هي الفصل مع اختلاف الاعتبار، فإذا انتفى الجنس والفصل عن الوجود انتفت عنه المادة والصورة، الخارجية والعقلية أيضاً، ولذلك نقول: أن الوجود غير مركب من مادة وصورة.

الوجود غير مركب من أجزاء مقدارية:

النحو الثالث من التركيب المنفي عن الوجود، هو تركيب خارجي أيضاً، وهو أن الوجود غير مركب من أجزاء مقدارية، والمقصود بالأجزاء المقدارية ـ كما سيأتي ـ أن هذه الأجسام التي نراها في الخارج لها عوارض، وهذه العوارض تتمثل في الجسم التعليمي والسطح والخط، فالجسم التعليمي هو عبارة عن الامتداد في الأبعاد الثلاثة: الطول والعمق والعرض، ويقال عن السطح أنه امتداد في بعدين، ويقال عن الخط أنه الإمتداد في بعدٍ واحد، فهذه الأقسام الثلاثة للامتداد يعبّر عنها بالمقدار، لأنها قابلة للإنقسام إلى أجزاء لامتناهية، وهذه يعبر عنها بالأجزاء المقدارية، والوجود ليس مركباً من أجزاء مقدارية، لأن افتراضها يعني افتراض الجسم التعلمي أو السطح أو الخط، بينما قلنا إن هذه الأمور عوارض تعرض الجسم، والجسم هو مايتألف من مادة وصورة، وقد تبين فيما سبق أن الوجود ليس مؤلفاً من مادة وصورة، فالوجود ليس جسماً وبالتالي

فلاجزء مقداري للوجود، لأن الجزء المقداري إنما يكون للخط والسطح والجسم التعليمي، وهذه الأمور الثلاثة إنما هي عوارض للجسم، فالوجود لا أجزاء مقدارية له.

الوجود ليس نوعاً:

أن الوجود ليس نوعاً، وهذا واضح مما تقدم، حيثُ أن النوع مركب من جنس وفصل، وليس للوجود جنس ولافصل وبالتالي فلا نوع له، لكن المصنف ساق برهاناً آخر، فقال: النوع إنما يتحقق في الخارج من خلال التشخص الفردي، كالإنسان يتحقق بزيد، وذكرنا سابقاً أن الوجود موجود بذاته، فلو كان الوجود نوعاً للزم أن يوجد بغيره وهذا خلاف مافرضناه من أنه موجود بذاته.

الفصل الثامن

في معنىٰ نفس الأمر

عندما نقول هذه القضية صحيحة أو ليست بصحيحة، مثل الإنسان نوع، الإنسان كلي، فهل يعني ذلك أن لها مصداقاً في الخارج؟ الجواب: إن القضية (الإنسان كلي) صحيحة لأنها مطابقة لنفس الأمر.

ومن هنا تنقسم القضايا إلى:

١ ـ **الخارجية**: يعني أن للقضية مصداقاً خارجياً، فالمحمول والموضوع أمر خارجي، كما في (زيد قائم)، أو (الإنسان كاتب)، ف(الانسان) و (الكاتب) كلاهما أمر خارجي وكذلك (زيد) و (قائم).

٢ ـ **الذهنية**: ويكون فيها المحمول من الأمور الذهنية، بينما الموضوع يمكن أن يكون ذهنياً ويمكن أن يكون خارجياً، كما في (الإنسان نوع)، أو (الكلي ذاتي وعرضي)، فهذه قضايا ذهنية.

٣ ـ **القضايا الصادقة**، ومع ذلك ليس لها مطابق لافي الذهن ولا في الخارج، ويعبر عنها بقضايا «نفس الأمر» كما نقول: (العدم باطل الذات) فهذه القضية لامطابق لها لا في الذهن ولافي الخارج، لأن الموضوع لامصداق له لافي الخارج ولافي الذهن، ولكن مع ذلك

هذه القضية، صادقة ولذا نقول: أن صدق النوع الأول من القضايا يكون بمطابقتها للخارج، لمصداقها الخارجي، كما نقول (الإنسان كاتب)، وصدق النوع الثاني من القضايا، كما في (الإنسان نوع) إنما يكون بمطابقتها للذهن، أي أن مفهوم الإنسان في الذهن نوع، والذهن كما هو معلوم أمر عيني، والقضايا نفس الأمرية: هي القضايا التي تعني أن لامطابق لها بالذات وإنما مطابقها بالعرض، كما نقول (عدم العلة علة لعدم المعلول)، أو (عدم الغيم علة لعدم المطر)، فإنما تصدق هذه القضية بالتبع لقضية (الغيم علة للمطر)، أي قضية (لكل معلول علة)، وببيان آخر أن الثابت الحقيقي هو الوجود، ولأن الماهيات هي ظهورات الوجودات الإمكانية العينيَّة وحدود هذه الوجودات، فالعقل اعتبر الثبوت للماهيات، باعتبار أن عملية التفكير تتطلب ذلك، وكذلك اعتبر العقل الثبوت لأحكام الماهيات، كما أن العقل كان مضطراً في عملية التفكير أن يمنح الثبوت والتحقق لكل المفاهيم والمعقولات الثانية ـ وسيأتي بيان المعقولات الثانية ـ حيثُ يعتبر العقل الثبوت والوجود لمفهوم الماهية، ومفهوم العدم، فإذا عبَّرنا بنفس الأمر، نعني به الثبوت المطلق الأعم من الأول والثاني والثالث، فيكون الثبوت العام الأعم من الأول: ثبوت الوجود، والثاني: ثبوت الماهية، والثالث: ثبوت المعقولات الثانية، وهذا مايعبَّر عنه بقضايا نفس الأمر بالمعنى الأعم، وهي تشمل الوجود الحقيقي، والماهيات، والأمور الثابتة التي يعتبر لها العقل الثبوت، وأما نفس الأمر بالمعنى الأخص، فهو ماينطبق على الأمر الثالث فحسب، فنفس الأمر هو معنىً واسعٌ للثبوت، يعم الثبوت الحقيقي والاعتباري. والحقيقي هو الوجود، والاعتباري هو ثبوت الماهيات والمعقولات الثانية.

أنواع المعقولات:

ينبغي أن نشير الى مسألة، وهي أن المفاهيم أو المعقولات الاعتبارية تنقسم إلى قسمين أساسيين، هما: المفاهيم الماهوية «المفاهيم الأولية» كمفهوم الكتاب والانسان، والمفاهيم الثانوية «الثانية»، والأخيرة تنقسم إلى:

١ ـ المفاهيم الفلسفية، أو المعقولات الثانية الفلسفية، كمفهوم العلة والمعلول.

٢ ـ المفاهيم المنطقية، أو المعقولات الثانية المنطقية، كمفهوم العكس المستوي وعكس النقيض وغيره.

هذه هي المفاهيم الاعتبارية التي تستعمل عادةً في عملية التفكير، وهذا التقسيم الثلاثي من مبتكرات الفلاسفة المسلمين، ولهذا التقسيم دور أساسي في المعرفة البشرية.

معنى آخر لنفس الأمر

ذهب بعضهم إلى أن المقصود بنفس الأمر: هو عقل مجرد كلي، وجوده وجود واسع، ليس محدوداً بزمان ولامكان، فعندما تقول عقل كلي، نعني أنه واسع وغير محدود، وهو غير الكلي في المنطق، لأن الكلي في المنطق، هو القابل للانطباق على كثيرين، فالعقل الكلي هنا، بمعنى أن وجوده مجرد غير محدود بزمان أو مكان.

فعندما يقال نفس الأمر، فإنما يقصد به ذلك العقل الكلي المجرد، وهذا العقل المجرد يشتمل على صور المعقولات، أي أن كل المفاهيم والصور الذهنية موجودة في ذلك العقل المجرد من الزمان والمكان، ومعنى أن القضايا صادقة بمطابقتها لنفس الأمر، أي بمطابقتها للصور العلميَّة الموجودة في ذلك العقل الكلي المجرد، وهذا الكلام مبني على أساس أن هناك تسلسلاً في العوالم، وأن هناك عالم العقل.

والمراد بذلك أن الموجودات الإمكانية:

إما مجردة ذاتاً وفعلاً عن المادة وآثارها، فهي ما يسمى ـ بحسب إصطلاحهم ـ بالعقل المجرد.

أو هي مجردة عن المادة ذاتاً دون أن تكون مجردة عن المادة فعلاً، أي مجردة عن المادة دون آثارها، فيسمى ذلك بعالم المثال.

أو تكون الموجودات الإمكانية مادية، وهي تتمثل بعالم الطبيعة وهو عالمنا هذا.

وقد ناقش المصنف هذا الكلام، وقال إنه غير تام، لأننا نسأل عن المفاهيم والمعارف الموجودة لدىٰ هذا العقل المجرد المشتمل على المعارف، فماهو ملاك صدقها وكذبها؟

لأن المفاهيم الموجودة في أذهاننا ملاك صدقها وكذبها هو مطابقتها للمفاهيم الموجودة في العقل بحسب الفرض لكن ماهو ملاك صدق وكذب تلك المفاهيم التي لدى ذلك العقل؟

إذا كان الملاك هو المطابقة لما هو موجود عند عقل آخر، ننقل الكلام الى العقل الآخر، فنقول ماهو ملاك صدق ماهو موجود لديه من معارف ومفاهيم؟ فلابد أن تكون مطابقة لما هو موجود في عقل ثالث، وفي العقل الثالث نقول كذلك، ماهو ملاك صدقها؟

فيتسلسل الأمر الى مالانهاية، والتسلسل محال، إذاً هذا القول غير تام.

والصحيح ماذكرناه، وهو أن ملاك الصدق في القضايا هو المطابقة لما هو ثابت، سواء كان هذا الثبوت خارجياً أو ذهنياً، أي الثبوت بالمعنى الأعم.

الفصل التاسع

الشيئية تساوق الوجود

معنى المساوقة:

ما المقصود بالمساوقة؟ هل هي المساواة؟

التعابير والمصطلحات في الفلسفة دقيقة، فالمساوقة ليست بمعنى المساواة، بل بمعنى أعلى من المساواة، ولكي يتضح الفرق بين المساوقة والمساواة نقول: يوجد لدينا مفهوم، ويوجد لدينا مصداق، وتوجد لدينا حيثية الصدق، فالمفهوم هو ناطق، وهناك مصداق للناطق وهو الناطق الخارجي، كما توجد حيثية صدق، يعني صدق الناطق على هذا الإنسان الخارجي، فحيثية الصدق هذه، إن كانت واحدة لاتختلف بين مفهومين كـ(ناطق) الذي ينطبق على هذا المصداق الخارجي من حيثُ هو إنسان، ويصدق عليه إنسان من حيثُ هو إنسان أيضاً، فحيثية الصدق بين الأمرين واحدة، فنقول أنهما متساوقان.

اما إذا كان هناك مفهومان مصداقهما واحد، ولكن حيثية الصدق بينهما ليست واحدة، فليس بينهما تساوق بل بينهما تساوٍ، مثلاً نقول: (زيد عالم عادل)، فـ(عالم) مفهوم و(عادل) مفهوم مصداقهما في الخارج واحد وهو (زيد)، ولكن هل زيد عالم من حيثُ هو عادل، وعادل من حيثُ هو عالم؟ أي أن حيثية انطباق العلم على زيد نفس حيثية

انطباق العدالة أم لا؟ فإذا كانت حيثية الصدق نفسها بينهما مشتركة، فتكون بينهما مساوقة، وإذا كانت حيثية الصدق بينهما غير مشتركة فلاتكون بينهما مساوقة بل مساواة، ففي المساواة يشترط أن يكون المصداق واحداً، لكن المفهوم متعدد، وحيثية الصدق متعددة.

الوجود والشيئية متساوقان:

أن الوجود والشيئية متساوقان أي و إن كان مفهوم الوجود في الذهن غير مفهوم الشيئية، ولكن مصداقهما في الخارج واحد، وحيثية الصدق واحدة، فإن الوجود وجود من حيثُ هو شيء، والشيء شيء من حيثُ هو وجود، إذاً بينهما مساوقة، فكل ماصدق عليه أنه شيء يصدق عليه أنه وجود، وكل ماصدق عليه أنه وجود يصدق عليه أنه شيء من نفس الحيثية، فالشيئية لاتساوي الوجود فقط بل هي تساوقه، فالوجود هو الشيء، والشيء هو الوجود، إذ لاغير للوجود إلا العدم، وهو بطلان محض لاثبوت له، والوجود هو الأصيل الذي يكون منشأ لترتب الآثار الخارجية، والمسألة واضحة إذ أن مجرد التصور الصحيح لها يكفي للتصديق وجداناً بها.

شبهة المعتزلة:

أن سبب إثارة هذا البحث، هو شبهه ذكرها المعتزلة، وملخصها: انهم زعموا أن الثبوت أعم مطلقاً من الوجود، أي أن المعدومات قُسِّمت الى قسمين: معدوم ممكن ومعدوم محال، والمعدوم الممكن ثابت، فالثابت عندهم أعم، يشمل الموجود والمعدوم الممكن، بينما غير الثابت ـ المنفي بتعبيرهم ـ يكون معنىً أخص من المعدوم، لأنه لايشمل إلا المحال ـ المعدوم غير الممكن ـ وقد ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الوجود لايساوق الشيئية، فقالوا إن الوجود لايساوق الثبوت وإنما الثبوت معنى أعم من الوجود، وأن المعدومات قسمين، منها ماهو ممتنع، كاجتماع النقيضين، وشريك الباري، ومنها ماهو ممكن، أي له ثبوت قبل وجوده وتحققه، إذاً هو شيء.

وإنما ساقوا ذلك لشبهة طرأت لديهم، ملخصها: أَن الله تعالى يعلم بالأشياء قبل إيجادها، والعلم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، أي يحتاج العلم إلى متعلق، فعندما نقول مثلاً: فلان يعلم بالكتاب، أو يعلم بالأمر الفلاني، فلابد أن يكون هذا الأمر المعلوم ثابتاً حتى يتعلق به العلم، والله تعالى يعلم بالممكنات قبل وجودها، فلايمكن أن تكون هذه المعلومات الممكنات معدومة ـ عدماً محضاً ـ لأن المعدوم ليس ثابتاً، وماليس ثابتاً لايمكن أن يتعلق به علم، ومن جهة أخرى أن الحق تعالى عالمٌ عِلماً تفصيلياً أزلياً بالأشياء قبل إيجادها، فلابد أن يكون لهذه الأشياء نحو ثبوت وشيئية في حال عدمها لكي تقع متعلقاً لعلمه تعالى. وعلى هذا الأساس قالوا: إن الممكنات المعدومة ليست موجودة ولكنها ثابتة، وبالتالي ينطبق عليها عنوان الشيئية، فلاتكون الشيئية مساوقة للموجودية، وإنما تكون الشيئية أعم من الموجودية، إذ قد يكون الشيء ثابتاً ولكنه ليس بموجود، كما في الممكنات المعدومة قبل وجودها، وهذه الشبهة أدَّت بهذه الطائفة من المعتزلة إلى الالتزام بهذه الدعوى الباطلة، وهي أن الثبوت أعم من الوجود، أي يشمل بعض المعدومات، وأن النفي يقابل الثبوت، وهذه شبهة في مقابل البداهة.

كما زعم بعضهم أن هناك واسطة بين الوجود والعدم وهي الحال، فعندما نَصِفُ زيداً بالعالِميَّة، ونَصِفُ الكتاب بالمعلومية، فلو حللنا ذلك لما وجدنا إلا زيداً الذات والعلم، والعلم هو منشأ لإنتزاع العالم، أما العالِمية: أي الرابطة والعلاقة بين زيد والعلم، فليس لها ما بإزاء في الخارج، أما العالِم فهو موجود في الخارج لأنه يوجد لدينا (علمٌ وزيد) موجود في الخارج، أما العالِمية فليس لها ما بإزاء في الخارج، إذاً هي ليست موجودة، وبما أنها صفة لزيد وهو موجود، وصفة الموجود لابد أن تكون موجودة، فإذن هي غير معدومة، ولكنها غير موجودة في الخارج بمصداق، فلما كانت هذه الصفة ـ العالميَّة ـ لاموجودة ولامعدومة إذاً هي حالة وسطى بين الوجود والعدم، عبَّروا عنها بالحال.

فالحال حالة وسطى بين الوجود والعدم، وليست هناك حالة وسطى بين الثابت والمنفي عندهم.

جواب الشبهة:

وهذا الكلام شبهة في مقابل البديهة، لأن الوجود والعدم متناقضان ولا واسطة بينهما.

وهذه الدعوى تبتني على أن الموجود لابد له من مصداق متشخص مستقل في الخارج، وهذا الأصل الذي ابتنت عليه دعوى الحال لادليل عليه، بل الدليل على عدمه ـ كما سوف يأتي ـ لأن بعض مايصدق عليه أنه موجود، محال أن يكون له مابإزاء في الخارج، أي لايكون له وجود في نفسه، كالمعنى الحرفي الرابط بين الموضوع والمحمول، ليس له ما بإزاء في الخارج موجود بنفسه متشخص قائم بذاته، لأن المعنى الحرفي قائم بطرفيه.

* * *

الفصل العاشر

في أنه لا تمايز ولا عليّة في العدم

هذا البحث هو بحث استطرادي، لأن موضوع الفلسفة هو الوجود، والبحث فيه في أحوال الموجود من حيثُ إنه موجود، والعدم في مقابل الوجود، فلا يكون البحث في العدم داخلاً في الفلسفة، وإنما يبحث بحثاً استطرادياً بتبع الوجود.

ولكن العدم وإن لم يكن له تحقق في عالم الأعيان لأنه يقابل الوجود ـ ولكن مما لاريب فيه أن مفهوم العدم له تحقق في الذهن الإنساني، كأي مفهوم فلسفي آخر، إذاً العدم والمعدوم ـ وإن لم يكن له تحقق في الأعيان ـ إلا أنه من المفاهيم الفلسفية التي تدخل في بناء المعرفة البشرية، فالبحث في العدم مهم في المعرفة البشرية.

والبحث هنا انما هو في إطار المفاهيم، لأن العدم مفهوم في الذهن، والذهن يميز هذا المفهوم عن غيره من المفاهيم، فماهو العدم إذاً؟ العدم هو لاشيء، ولذلك نقول أن لاتمايز في الأعدام ولاعليَّة في الأعدام، فهنا دعويان:

الأولى: لاتمايز في الأعدام.

الثانية: لاعليَّة في الأعدام.

١ ـ لا تمايز في الأعدام:

الدعوى الاولى: لا تمايز بين عدم وعدم، وهذه الدعوى بديهية، ولكن البديهيات نوعان، قسم غير قابل للاستدلال، وقسم منها قابل للاستدلال، ومنها هذه المسألة، مسألة أنْ لاتمايز ولا اختلاف بين عدم وعدم، فعلى الرغم من كونها مسألة بديهية نراها قابلة للاستدلال.

بيان الاستدلال، بماذا يكون الامتياز حتى يتميز شيء عن شيء؟ التمايز تارة يكون بتمام الذات كالأجناس العالية، فالجوهر يمتاز عن الكيف، والكيف يمتاز عن الأين، بتمام الذات، وتارة يكون التمايز بجزء الذات كالتمايز بين الإنسان والفرس، فكلاهما من جنس الحيوان، لكن فصل الفرس هو الصاهل وفصل الإنسان هو الناطق. ويكون التمايز تارة أخرى بالأعراض (المنضمات)، كالتمايز بين هذه الورقة البيضاء وتلك السوداء باللون، وهنا نقول ان العدم لا ذات ولا حقيقة له لأنه بطلان محض. فإذا لم تكن هناك ذات للعدم ينتفي عنه التمايز بتمام الذات، والتمايز بجزء الذات، كما ينتفي التمايز بالمنضمات.

العدم المطلق والعدم المضاف:

ولكن قد يقال اننا نشعر بالاختلاف والتمايز بين عدم السمع وعدم البصر، فمن أين نشأ هذا الفرق؟ الجواب: العدم نفسه ينقسم إلى عدم مطلق وعدم مضاف، والعدم المطلق: هو العدم بلا قيد وإضافة لشيء، والمضاف: هو العدم الذي يضاف إلى شيء كما في: عدم البصر، فالبصر شيء أضفت له العدم، والسمع شيء اضفت له العدم وهنا بما أن السمع موجود، والبصر موجود، وهما متمايزان، والذهن يُدرك الفرق بينهما، فعندما ننفي البصر، يشعر الذهن أن نفيه يغاير نفي السمع، وهذه المغايرة ليست حقيقية وذاتية وإنما هي مغايرة بالعرض والمجاز، لأن التمايز والاختلاف في الواقع بين وجودين هما السمع والبصر.

٢ ـ لاعلية في العدم:

أما الدعوى الثانية: وهي أنه لاعليَّة في العدم، أي ان عدم الشيء لايكون علة لعدم آخر، لكن ربما يقال فكيف يصح القول: (عدم العلة علة لعدم المعلول؟).

فعندما نقول النار علة للغليان، أو الحرارة علة للتمدد، فالعلة تعني وجود شيء هو النار، وهكذا المعلول، إذاً العلة والمعلول امور حقيقية، اما نفي الأثر والمؤثر فإنها أمور غير حقيقية، فكيف نقول عدم العلة علة لعدم المعلول؟

الجواب: هذا كلام مجازي وليس كلاماً حقيقياً، أي اننا نريد أن نقول هكذا: إذا لم يكن سبب فلا يوجد مسبَّب، فمرَّة نقول إذا وُجد الغيم وجد المطر، إذا وجدت العلة وجد المعلول، ومرَّة أخرى نريد نفي وجود المطر، فنقول إذا لم يكن مؤثر لم يكن أثر، إذا لم تكن علة لم يكن معلول، إذا لم يكن غيم لم يكن مطر، فنعبِّر عن هذا تعبيراً مجازياً، فنقول عدم العلة أي عدم الغيم علة لعدم المعلول، أي علة لعدم المطر، وإلا في الواقع لا عليَّة هنا لأن عدم الغيم وعدم المطر، عدم وبطلان ولا شيء.

وهذا كما في القضية الحملية السالبة، ففي القضية الحملية الموجبة يوجد حمل حقيقي، حكم ثابت لموضوع حقيقةً، أما في القضية السالبة عندما نقول: الإنسان ليس بحجر، فليس هناك حمل حقيقي، بل نفي الحمل، سلب للحمل، لايوجد حكم على الإنسان، بل نفي للحكم، لكن مع ذلك نُسمي هذه القضية بالحملية السالبة، والشي نفسه يقال في القضية الشرطية السالبة، فالتعبير عن الحملية السالبة بالحملية هو تعبير مجازي، لأنه ليس في الحملية السالبة إلا سلب الحمل، وكذلك في الشرطية السالبة.

الفصل الحادي عشر

في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

معنى المعدوم المطلق:

في البدء لابد لنا ان نعرف ماهو المعدوم المطلق؟ المعدوم المطلق: هو الذي لاتحقق ولاثبوت له في أي مرتبة من مراتب الوجود، المعدوم المطلق لاتحقق له لا في الخارج ولا في الذهن.

أما الذي لاتحقق له في الخارج وله وجود في الذهن كالمعقولات الثانية المنطقية، فإنها ليست من مصاديق المعدوم المطلق، لأن الذهن مرتبة من مراتب الوجود الخارجي، إذ الخارجية أعم من الذهن والخارج ـ كما سيأتي ـ.

المعدوم المطلق لايخبر عنه:

وما لاتحقق له في الخارج ولا في الذهن هو المعدوم المطلق، وهذا لايقع موضوعاً في قضية، لأنه بطلان محض، ولهذا فلايصح أن يُحمل عليه شيء ولا أن يُخبر عنه بشيء، لأن الاخبار والحكم إنما يكون عن ماهو متحقق وثابت، والمعدوم المطلق لاتحقق له بالخارج ولا بالذهن، فلايمكن أن يخبر عنه، أما ماله تحقق في الخارج فيمكن أن نخبر عن وجوده الخارجي، وكذلك ماله وجود ذهني.

اشـــكال:

وهنا قد يثار سؤال ملخصه: كيف تقولون أن المعدوم المطلق لايخبر عنه وأنتم بقولكم هذا نفسه تُخبرون عنه؟ لأن هذه القضية (المعدوم المطلق لايخبر عنه) فيها موضوع هو (المعدوم المطلق)، وفيها محمول هو (لايخبر عنه)، والمحمول هـو حكـم، أي خـبر، فيكون خبراً عن هذا الموضوع.

إذاً هذه القضية تناقض نفسها، لأنها بنفسها هي إخبار عن المـعدوم المـطلق بـعدم الإخبار عنه.

جواب الاشكال:

ولكي ندفع مايبدو من تناقض لابد من بيان نوعين من الحمل، فالحمل ينقسم إلى قسمين: حمل أولي ذاتي، وحمل شائع صناعي، وسوف نبينهما بشكل موجز، وسنلاحظ أن هذه الشبهة تُحل على أساس تعدد نوعي الحمل، وأن هذه القضية من قبيل جملة من القضايا كقولنا: شريك الباري شريك الباري، وشريك البـاري ليس بشـريك البـاري، والجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي بل كلي، وغيرها، فهذه القضايا في النظرة الأولية لها قد تبدو متناقضة، فكيف نصحح هذه القضايا؟ وندفع هذا التناقض؟

الجواب: ان التناقض يتحقق إذا توفرت شروطه، وهي الوحدات الثماني المـعروفة والتي أضاف اليها ملا صدرا وحدة تاسعة، وهي وحدة الحمل، وعـلى أسـاسها يُـحل هذا الأشكال.

ومن المعروف أنه لكي يتحقق الحمل لابد من توفر ركنين:

الأول: أن يكون هناك تغاير واختلاف بين الموضوع والمحمول.

الثاني: وجود نحو من الاتحاد بين المحمول والموضوع.

وللحمل عدة تقسيمات، لكن مايهمنا هنا هو تقسيمه الى حمل أولي ذاتي وحـمل شائع صناعي، ففي الحمل الشائع الصناعي يكون التغاير في المفهوم، أي ان المفهومين

مختلفان، والاتحاد يكون في المصداق، كقولنا: (الإنسان ناطق)، فالمفهومان مختلفان والمصداق واحد في الخارج.

أما إذا كان الاتحاد في المفهوم والمصداق، والمغايرة اعتبارية، كما في قولنا الإنسان حيوان ناطق، فالحمل أولي ذاتي.

فالوحدة في الحمل الأولي هي في المفهوم فضلاً عن المصداق، والاختلاف في الإجمال والتفصيل، فمفهوم الإنسان مُجمل، ومفهوم حيوان ناطق مفصّل، ويُسمى هذا الحمل بالأولي نسبة إلى الأوليات، أي لايحتاج حمل المحمول على الموضوع إلى دليل، كما في صحة حمل الحيوان الناطق على الإنسان، ومعنى كونه حملاً ذاتياً نسبةً إلى الذات والذاتيات، لأن الأساس في هذا الحمل هو حمل الذات والذاتيات على الذات، فالحيوان والناطق من ذاتيات الإنسان، وهنا قد يقال: ما الفائدة من الحمل الذاتي إذا كان هو حمل الذات على الذات أو حمل الذاتيات على الذات؟

الجواب: الفائدة تظهر إذا كان هناك من يشك في أن الشيء ثابت لنفسه، أي هو هو أو ليس هو هو.

وعلى هذا يمكننا الإجابة على الإشكال المتقدم ونفي مايبدو من تناقض بين القضايا المارة الذكر، فإذا كان الإيجاب بنحو الحمل الأولي والسلب بنحو الحمل الشائع فلايقع التناقض، فعندما تقول: الجزئي جزئي بالحمل الأولي، والجزئي ليس بجزئي أي كلي بالحمل الشائع، فلايقع التناقض بينهما، لماذا؟ لأنه في الحمل الأولي نلاحظ المفهوم، و بالنسبة للحمل الشائع نلاحظ المصداق.

أي أن مفهوم الجزئي هو مفهوم الجزئي بالحمل الأولي، وعندما يكون نظرنا إلى المصداق تقول بأن مفهوم الجزئي في الذهن هو مصداق من مصاديق الكلي، لأن الحمل الشائع ينصرف النظر فيه إلى المصداق.

ولابد من الإشارة إلى أن معنى الحمل الأولي والحمل الشائع يستعملان في كلمات الفلاسفة بنحوين فتارة يكون الحمل الأولي والحمل الشائع وصفاً للموضوع في القضية، وأخرى يكونان وصفاً لنفس القضية المؤلفة من الموضوع والمحمول، فهنا لابد أن نلاحظ

هل الحمل مأخوذ قيداً للموضوع خاصة، أو أنه مأخوذ قيداً لتمام القضية المكونة من المحمول والموضوع؟

إن القضايا من قبيل الجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي، وشريك الباري شريك الباري، وشريك الباري ليس بشريك الباري، وإن كان يبدو أن بينها تناقض إلا أنه لاتناقض، لاختلاف وحدة الحمل، فالجزئي جزئي بالحمل الأولي، أي مفهوم الجزئي الذي يمتنع صدقه على كثيرين هو نفسه مفهوم الجزئي، والجزئي كلي بالحمل الشائع، بمعنى أن الجزئي الذي لايمتنع صدقه على كثيرين هو مصداق للكلي، أي أن مفهوم الجزئي في الذهن هو مصداق كلي ينطبق على كل جزئي، فهو مصداق للكلي، الذي لايمتنع فرض صدقه على كثيرين، كما في الإنسان الخارجي الذي هو مصداق الإنسان، أما الإنسان الموجود في الذهن فهو مفهوم الإنسان أي ليس مصداقاً للإنسان.

أما القول: كل معدومٍ مطلقٍ لايخبر عنه، فكل معدوم مطلق بالحمل الشائع معدوم مطلق لايخبرعنه، لأن المعدوم المطلق لاوجود له لافي الخارج ولافي الذهن، ولكن الذهن يفترض مصداقاً افتراضياً فهذا المصداق الافتراضي لايمكن أن يخبر عنه، لأنه لاشيء، ولذلك فكل ماهو مصداق افتراضي للمعدوم المطلق، أي بالحمل الشائع، فإنه معدوم مطلق لايخبر عنه، أما ماوقع الإخبار عنه عندما نقول: المعدوم المطلق معدوم مطلق، فهو مفهوم المعدوم المطلق، أي المعدوم المطلق بالحمل الأولي، إذاً فما نُخبر عنه هو مفهوم المعدوم المطلق وليس مصداق المعدوم المطلق الإفتراضي، أي أن المعدوم المطلق بالحمل الأولي يخبر عنه، أي عن مفهومه، اما مصداقه الافتراضي، أي المعدوم المطلق بالحمل الشائع، فلايخبر عنه، لأنه لاشيء، وبالتالي يحل التهافت والتناقض بين القضيتين. وبعبارة ثالثة: أن مايخبر عنه هو الموجود الذهني، أي مفهوم المعدوم المطلق، أما ما لايمكن الإخبار عنه فهو المصاديق التي يفترضها الذهن للمعدوم المطلق، وهذه المصاديق الافتراضية لاشيء.

وهنا نكتة في المقام، وهي أن مفهوم العدم يمكن أن يتصوره الذهن ويجرد هذا المفهوم، تبعاً لتصوره للوجود، وهذا المفهوم لا مصداق له في الخارج لكن له وجود

ذهني، فيمكن أن نحكم على مفهوم العدم المتلبس بالوجود الذهني، لأن الذهن أحد مفردات عالم الوجود، فما يفترضه الذهن يتلبس بالوجود الذهني، وإن كان أمراً غير موجود خارج الذهن.

❊ ❊ ❊

الفصل الثاني عشر

في امتناع إعادة المعدوم بعينه

منشأ هذا البحث ظهر لدىٰ المتكلمين، ثم أدرج في مباحث الفلاسفة بعد أن صار مورداً للأخذ والرد، وكان منشأ هذا البحث شبهة ارتبطت بمسألة المعاد، حيثُ رأى بعض المتكلمين أن مسألة البعث والمعاد يوم القيامة هي إعادة للمعدوم، لأن الإنسان عندما يتوفاه الله تعالى ينعدم، فإذا انعدم فكيف يُبعث يوم القيامة؟ إذاً لابد من القول بإمكان إعادة المعدوم، حتى يصح الاعتقاد بالبعث والمعاد.

ولكن هذا كلام غير دقيق، فإن إعادة المعدوم ممتنعة وليست ممكنة، كما زعم هؤلاء المتكلمون، ومن المتكلمين تسرب هذا البحث الى الفلسفة، فبحثه الفلاسفة، وقرروا أن إعادة المعدوم من الأمور الممتنعة.

معنىٰ امتناع اعادة المعدوم:

ماهو المقصود بامتناع إعادة المعدوم؟ المقصود هو أن يكون هناك شيء موجود وله مشخصات، لأن الشيء مالم يتشخص لايوجد، فهذا الكتاب الذي بيدك، متشخص في وجوده، في زمانه الخاص، وفي مكانه الخاص...الخ، فإعادة المعدوم تعني، أن هذا الكتاب عُدِم ـفرضاًـ وتلاشى، فهل يمكن إعادته بنفس حالته السابقة وبنفس

مشخصاته؟ الفلاسفة قالوا: إن ذلك مستحيل، إعادة المعدوم بشخصه مستحيل، لكن شبيه ومثيل هذا الكتاب يمكن أن يعود وليس الكتاب نفسه، فالثاني هو مثل للأول، فإعادة شبيه للمعدوم غير ممتنع، لكن إعادة المعدوم نفسه بشخصه وعينه ممتنع ومستحيل.

ونضرب مثالاً آخر بسيطاً: نقول حرّك يدك حركة معينة، فهذه الحركة بعد برهة سوف تنقضي وتنتهي، ثم حرك يدك مرة أخرى بنفس اسلوب الحركة السابقة، فهل هذه الحركة الثانية هي نفس الحركة الأولى؟ من الواضح أن الحركة الثانية ليست إعادة للحركة الأولى بتمام مشخصاتها وابعادها، لأن الحركة الأولى تمّت مثلاً في الساعة الخامسة والدقيقة الخامسة والثانية الخامسة، بينما الحركة الثانية تمّت بنفس الساعة والدقيقة لكن في الثانية الثامنة، فحينئذٍ الزمان اختلف وهو من المشخصات، فالحركة الثانية ليست هي نفس شخص الحركة الأولى بل هي مماثلة لها، فهما حركتان لاحركة واحدة، وإن كانت الحركة الثانية شبيهة ومماثلة للحركة الأولى من جهات كثيرة، لكنها غيرها.

رأي الحكماء:

والقول بامتناع إعادة المعدوم بعينه، هو الذي ذهب إليه الحكماء وقالوا إنه من البديهيات، وتبعهم بعض المتكلمين، ومنهم الفخر الرازي المعروف بتشكيكاته الكثيرة فهو يقول: إن امتناع إعادة المعدوم أمر بديهي لايحتاج إلى الاستدلال، لكن قال كثير من المتكلمين إن إعادة المعدوم ممكنة، وهنا اتضحت الأقوال في المسألة: فالحكماء قالوا: باستحالة إعادة المعدوم بعينه، وأكثر المتكلمين قالوا بإمكان الإعادة، وقسمٌ من الحكماء قالوا ببداهة استحالة إعادة المعدوم بعينه، وبعضهم قال بأنها نظرية تحتاج برهاناً:

وهنا قد يقال: إذا كانت هذه المسألة بديهية فلماذا لم يقبلها بعضهم؟ الجواب: إن الذهن يأنس بالماهيات، ولذلك كانت القضايا في الفلسفة مسوقة على عكس الحمل، أي أن الذهن يضع الماهية موضوعاً ثم يحمل عليها المحمول، بينما في الواقع الموجود

هو الموضوع والماهيّة هي المحمول، فأنس الذهن وألفه بالماهيات هو الذي سبب الالتباس في هذا الموضوع.

الأدلة على هذه المسألة؟

ذكر المصنف أربعة أدلة، وهي:

١ ـ لو جاز للمعدوم في زمان أن يعاد في زمان آخر، كما لو انعدم هذا الكتاب اليوم وأريدت اعادته غداً مثلاً، يلزم من ذلك أن يتخلل العدم بين الشيء ونفسه، بين الكتاب وذاته، وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال، لأنه حينئذٍ يكون موجوداً في زمانين بينهما عدم متخلل.

ولو فرضنا إمكان تخلل العدم بين نصفي الشيء الواحد فهل يمكن أن يتخلل العدم بين الشيء الواحد ونفسه؟ لايمكن، لأن الشيء الواحد سيكون له تقدم على نفسه، ولايمكن أن يكون شيء متقدماً على نفسه، أما أن يتقدم نصف الشيء على نصفه الآخر فهذا لامانع منه، إذاً فيلزم من إعادة المعدوم بعينه تخلل العدم بين وجود الشيء ووجوده نفسه، فيكون الشيء متقدماً على نفسه وهذا محال.

٢ ـ لو جازت إعادة المعدوم بعينه بعد عدمه، لجاز إيجاد مايماثله من جميع الوجوه، ابتداءً واستئنافاً، فعلى فرض إعادة هذا الكتاب بعينه، يجوز إيجاد كتاب يماثله من جميع الوجوه يماثله ابتداءً، أو يوجد استئنافاً بعد وجود هذا الكتاب، وهذا محال.

وهذا يعتمد على قاعدة عقلية سابقة وهي (مبدأ الانسجام والتماثل) وملخصها أن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد، فعندما نلاحظ قطعة حديد تتمدد بالحرارة، تقول القطعة المماثلة لها حكمها أيضاً أي حكم هذه القطعة من الحديد نفسها.

والحكم المنفي عن قطعة الحديد الأولى هو كذلك منفي عن الثانية، لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد.

وابتداء مثل الشيء ومعاد الشيء لافرق بينهما بوجهٍ، لأن الشيء المبتدأ والشيء المعاد هما أمر واحد، متماثلان من جميع الوجوه، فإذا جازت إعادة الشيء بعينه بعد أن

ينعدم جاز إيجاد مايماثله ابتداءً أو استئنافاً، وهذا محال، لأنه يلزم من ذلك اجتماع المثلين في الوجود، وهو محال، لأن اجتماعهما يعني عدم التمييز بينهما، وهذا يقتضي وحدة الكثير من حيثُ هو كثير، وهو محال.

وبتعبير آخر، إن هذا الكتاب يجوز أن يوجد ما يماثله بكل شيء ابتداءً، فإذا جاز ذلك يصبح لدينا شخصان لهذا الكتاب، متطابقان في كل المشخصات، فيلزم ألّا يكون بين الكتابين أي مائز أو فارق، فيكونان أمراً واحداً، ولكننا قد فرضنا أنهما اثنان (كثير) فيلزم من ذلك أن يكون الكثير واحداً والواحد كثيراً وهذا محال.

٣ ـ إن إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ، يعني إعادة هذا الكتاب بعد انعدامه، تعني أن إعادة الكتاب في اليوم الثاني هو عين الكتاب الأول بتمامه، وهذا محال، لأنه يلزم من ذلك إما الإنقلاب أو الخُلف.

إن إعادة المعدوم بعينه يستلزم أن تكون إعادة هذا الكتاب الذي انعدم هو عين هذا الكتاب الذي بأيدينا ذاتاً، في جميع المشخصات والخصوصيات حتى الزمان، فيكون المعاد عين الكتاب الأول، فيلزم من ذلك الانقلاب، أو يلزم من ذلك الخُلف، لأنه يلزم ألّا يكون عوداً، ونحن فرضنا أن الكتاب (الذي سيكون) المعاد هو إعادة.

٤ ـ لو جازت الإعادة، جاز أن يعاد الكتاب المعدوم غدا بنفس مشخصاته، فهذه الإعادة لهذا الكتاب، تمكن عدة مرات بل إلى ما لانهاية، لأنه إذا أمكن أن يعاد مرة فيمكن أن يعاد لما لانهاية ـ وهذا الكلام على الفرض والتحليل العقلي ـ وذلك يؤدي الى عدم وجود فرق بين الكتاب المعاد والكتاب المبتدأ، وتعيّن العدد من لوازم الشيء المتشخص، والشيء مالم يتشخص لايوجد، وهذا الكتاب لو جاز أن يعاد مرة لجاز أن يعاد لما لانهاية فلايمكن أن نحدد عدد الإعادة، وبالتالي الشيء غير متشخص فلا يوجد.

وتقرير هذا البرهان بشكل آخر، أن الإعادة إما مستحيلة أو ممكنة، فإذا كانت ممكنة فإنها ممكنة ليس في المرة الأولى فقط بل هي ممكنة في ما لانهاية من المرات، لأن الإعادة إذا كانت جائزة في المرة الأولى، فإنها جائزة أيضاً لما لانهاية، فإذا كانت الإعادة

ممكنة لما لانهاية، إذاً لايمكن أن نعيّن العدد، ولمّا كان تعيين العدد من لوازم الشيء المتشخص، والشيء مالم يتشخص لايوجد، فلايمكن إعادة المعدوم. هذا هو تمام الكلام في قول الحكماء.

رأي جماعة من المتكلمين:

أما القول الثاني وهو لبعض المتكلمين فهو أنهم قالوا: بإمكان إعادة المعدوم، حيث استدلوا بأنه لو كانت إعادة المعدوم ممتنعة فهذا لايخلو من ثلاثة احتمالات، إما أن يكون هذا الامتناع ناشئاً من ماهية هذا الشيء، فأساساً لاتوجد هذه الماهية الممتنعة، أو لأمر لازم للماهية، فإذا لزم الماهيَّة أمر ممتنع تمتنع الماهية، أو أن الامتناع لأمر خارج عن الماهية عارض ومفارق للماهية، فبعد أن يزول هذا الأمر يزول امتناع الماهية.

لكن هذا الكلام غير تام، لأن الامتناع لم ينشأ من الماهية، لأنها أمر اعتباري، وإنما الامتناع ينشأ من وجود الشيء المعدوم، أو لأمر ملازم لوجوده.

معنى المعاد:

ماالذي دعا هؤلاء الى القول بجواز الإعادة؟ ان الذي دعاهم هو زعمهم أن المعاد هو إعادة للمعدوم، والمعاد أمر يقيني، لأنه نصَّت عليه الشرائع السماوية.

لكن الصحيح أن المعاد ليس إعادة المعدوم، لأن الموت ليس إنعدام كما توهموا، الله تعالى يعبر عنه بالتوفي ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها﴾ فالموت ليس إعادة للمعدوم، لأنه عبر عنه بالتوفي، والتوفي هو التحول، تحوّل الإنسان بتمام وجود الإنسان، والانتقال من عالم إلى عالم، من النشأة الدنيوية إلى النشأة البرزخية ثم العالم الآخر يوم القيامة، فالتوفي ليس من مادة (فوت) بل هو من مادة (وفى) بمعنى استوفى أي حوَّله، كما لو فرضنا أن شخصاً وفّى آخر يطلبه، بمعنى أعطاه الدين، والله تعالى يتوفاه بمعنى يأخذه من هذا العالم الى عالم آخر، ولهذا عبر المصنف عنه بقوله إن الموت نوع استكمال، أي انتقال من عالم الى عالم آخر ومن نشأة إلى أخرى، وليس إنعداماً وزوالاً.

المرحلة الثانية

في انقسام الوجود الى خارجي وذهني

الفصل الاول

في الوجود الخارجي والوجود الذهني

البحث في المرحلة الثانية والثالثة، ليس في كليات مباحث الوجود، كما تقدم في المرحلة الأولىٰ، أي ليس في الأحوال المساوية للوجود من حيثُ هو موجود، فقد كنّا نبحث عن اصالة الوجود، أي ان الوجود هو الأصيل، فالمحمول مساوٍ للموضوع، والأصالة مساوية للوجود، الوجود شيء فالشيئية مساوية الى الوجود.

أما هنا فنبحث في الاحوال وفي الاحكام التي هي وما يقابلها تساوي الوجود، نقول: الوجود ينقسم الىٰ ذهني وخارجي، الوجود ينقسم الى مستقل ورابط ـ كما في المرحلة الثالثة ـ فالوجود ليس خارجياً فقط وليس ذهنياً فقط، وانما الوجود ينقسم الى خارجي وذهني، أي الخارجية زائداً الذهنية تساوي الوجود.

الخارجية المطلقة والخارجية بالقياس:

وهنا نشير الى نكتة في المقام، وهي عندما نطلق مصطلح الخارجية، تارةً نعني به الخارجية في مقابل الذهنية، وأُخرىٰ نعني به الخارجية المطلقة. وبعبارة اخرىٰ الخارجية تارة تكون خارجية مطلقة، وأخرىٰ تكون خارجية بالقياس، وما نعنيه في هذه المرحلة هي الخارجية بالقياس لا الخارجية المطلقة.

والخارجية بالقياس هي مايقابل الذهنية، والخارجية المطلقة هي ماتشمل الخارجية

والذهنية. ونعني بالخارجية المطلقة، الوجود الذي يكون منشأً لترتب الآثار، فكما ان الوجود الخارجي يكون منشأً لترتب الاثر ـ النار في الخارج تُحرق ـ كذلك الوجود الذهني يكون منشأً لترتب أثر معيّن. قد يقال كيف؟ الجواب: هو أنّ الوجود الذهني يطرد الجهل، أي صورة الكتاب الآن في ذهنك تطرد عدم الصورة، او عدم علمك بالكتاب مثلاً، كما تكون منشأً لترتب آثار أخرىٰ، فهذه الأحكام التي نثبتها للوجود الذهني هي من آثاره الوجودية بمعنىٰ أثر لما هو موجود خارجي، وهكذا قد تتصور احياناً (العنب الحامض) فيسيلُ لُعابُكَ، فصار الوجود الذهني هنا منشأً لترتب أثر معين، لترتب انفعال نفسي معين. فالوجود الذهني بهذا اللحاظ يكون وجوداً خارجياً، ويعني مصطلح الخارجية الخارجية المطلقة، التي هي أعم ممّا هو في الخارج وممّا هو في الذهن. أي يشمل كل ما يكون منشأً لترتب الآثار.

اما المقصود بالخارجية في هذا الفصل فهي الخارجية بالقياس وليس الخارجية المطلقة.

تاريخ بحث الوجود الذهني:

لانجد بحثاً بعنوان الوجود الذهني في التراث الفلسفي الاسلامي حتى القرنين الخامس والسادس الهجري، ولم تكن هناك براهين وأدلة على هذه المسألة، ولا الاشكالات التي ذكرت فيما بعد، ولكن مسألة الوجود الذهني عنونت لأول مرة في القرن السادس الهجري في كتاب المباحث المشرقية للفخر الرازي.

كما ان مسألة الوجود الذهني أسهم فيها المتكلمون والحكماء والعرفاء، وكان لكل منهم دور مهم في المسألة، ولكن دور المتكلمين ـ كما يقول الشهيد المطهري ـ كان دوراً تخريبياً، او بالأصح كان دورهم في هذه المسألة هو إثارة الاشكالات والنقوض عليها، فيما قام العرفاء والحكماء بدور رائد في بيان هذه المسألة وجلائها. وقد انتهت هذه المسألة في مدرسة الحكمة المتعالية الى مستوى النضج، وهو ماتبناه المصنف في هذا الكتاب.

أهمية البحث في هذه المسألة:

هذه المسألة من المسائل المهمة جداً، لأنها ترتبط بموضوع العلم والإدراك، والآن يوجد بحث مهم في الفلسفة حول قيمة المعرفة، فإلىٰ أي مدى تكشف المعارف الموجودة في الذهن عن الواقع.

نظريات الوجود الذهني:

أمّا الحديث هنا فهو في بيان النظريات في الوجود الذهني، فانه ابتداءً يمكن ان نصنف النظريات الىٰ قسمين، أي يوجد موقفان في هذه المسألة: موقف انكر الوجود الذهني أساساً، وموقف قال بالوجود الذهني.

والموقف الذي تبنى القول بالوجود الذهني فيه قولان: قول بأن الوجود الذهني هو وجود الماهيات في الذهن، وقول بأن الوجود الذهني هو وجود شبح الماهيّة، وليس الماهية نفسها. والنتيجة تكون النظريات ثلاثاً:

الأولىٰ: تقول بأن هناك وجوداً ذهنياً، وهو وجود الماهيات في الذهن بنفسها.

الثانية: تقول بأن هناك وجوداً ذهنياً، لكنه ليس وجود الماهيّة في الذهن، بل هو وجود شبح الماهية في الذهن.

الثالثة: انكرت الوجود الذهني، وقالت بأنه ليس هناك وجود ذهني، وان الذي يتحقق في حالة علمنا بشيء هو إضافة بين العالم والمعلوم.

والآن نبدأ ببيان هذه النظريات الثلاث:

نظرية الحكماء:

النظرية الأولىٰ ذهبت الى ان العلم او المعارف او الصور الذهنية، أي ماهو موجود في الذهن، هو وجود الماهيات، وهذا ماذهب اليه الحكماء، فصورة الكتاب التي في ذهنك، وصورة السماء التي في ذهنك، هي وجود هذه الماهيات في ذهنك بنفسها، وهذه

الماهيات هي التي تكشف وتحكي لك عمّا في الخارج، ولكن هذه الماهيّات لها حالتان، حالة تكون فيها موجودة بوجود خارجي، كالنار تكون موجودة بوجود خارجي، فتترتب عليها الآثار الخارجية، أي انَّ ماهية النار اذا كانت موجودة بالوجود الخارجي تترتب عليها الآثار الخارجية للنار فتكون محرقة، مضيئة، وأخرىٰ تكون هذه الماهيّات موجودة في الذهن بوجود ذهني، فلا تترتب عليها الآثار الخارجية، فماهيّة النار في الذهن لاتحرق، وهذا الوجود الآخر للماهية في الذهن هو الذي نسميه بالوجود الذهني، فالوجود الذهني هو الوجود الآخر للماهية في الذهن الذي لاتترتب عليه الآثار الخارجية، والذي لايكون منشأً للآثار الخارجية.

والآثار الخارجية ليست للماهيّة بما هي ماهيّة، أي ان مايُحرق في الخارج هو وجود النار لاماهيّة النار، فالماهية تتلبس بالوجود الخارجي فتترتب عليها الآثار الخارجية، تترتب هذه الآثارعلى وجود الماهيّة في الخارج لا على ذات الماهيّة.

والماهيّة تتلبس بالوجود الذهني فلا تترتب عليها الآثار الخارجية، والحكماء قالوا: إن الموجود في الذهن هو الماهية، وهي التي تكشف لنا عن الخارج، ولكن هذه الماهية الموجودة في الذهن لاتترتب عليها الآثار الخارجية، فالنار التي في الذهن لاتكون محرقة وإن كانت هي ماهيّة النار.

فالوجود الذهني هو وجود الماهيّة في الذهن المجردة عن الآثار الخارجية، لأن الآثار الخارجية انما تتحقق للماهيّة اذا تلبست بالوجود الخارجي لا الوجود الذهني.

وقد استدل الحكماء على نظريتهم بعدة أدلة، وهنا المصنف ذكر ثلاثة:

الدليل الأول: اننا نحكم باحكام ايجابية على الامور المعدومة، نقول مثلاً، (اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين)، ونقول: (بحر الزئبق بارد)، ونقول: (شريك الباري محال)، ففي: (بحر الزئبق بارد)، بحر الزئبق غير موجود في الخارج، لكن هذا الحكم صحيح، وكذلك بقية الأمثلة، فهذه الأحكام الموجبة على المعدومات تعني وجود هذه المعدومات، ولكنها غير موجودة في الخارج، إذاً لابد أنها تكون موجودة في موطن آخر، هو الذهن.

الدليل الثاني: أنت تتصور مفهوم الانسان وتصف هذا المفهوم بأنه كلي، عام، فماهو التصُّور؟ التصور إشارة عقلية كما يقولون، فأنت عندما تتصور شيئاً تشير اليه، والاشارة تكون الى الشيء الموجود، والتصور هو اشارة عقلية، تقتضي وجود المشار اليه، و (الكلي من حيثُ هو كلي غير موجود في الخارج، بل الموجود هو الجزئي) لأن زيد في الخارج إنسان جزئي، فاذاً هذه الامور التي نتصورها والتي تتصف بالكلية، ليست موجودة إلّا في الذهن وهذا يعني أن الوجود الذهني ثابت.

الدليل الثالث: نحن عادةً نتصور الصِّرف من كل شيء، ونعني بالانسان الصِرف مثلاً، هو المجرد من كل ماهو منضم له ومختلط به، فالصرف هو الشيء الخالص والبحت الخالي من الزوائد، فعندما نتصور الانسان، صرف الانسانية، نجده عبارة عن الانسان محذوف عنه الطول، اللون، الوزن، المزاج، .... الخ. فحقيقة الانسان الصرفة هذه لاتتثنىٰ ولا تتكرر، لان التثنية إنما تحصل من خلال القيود والضمائم، وهي أمور خارجية، بينما هذه كلها محذوفة من الصِرف، فالانسان إنما يتكرر بما يخالطه من ضمائم أجنبية، لأن زيد في الخارج يساوي إنساناً زائداً ضمائم خارجية، أمّا الصرف الخالص فلا يتثنىٰ ولا يتكرر، ولذا فهو واحد وحدة جامعة لكل افراد الانسان، لأنه ينطبق على كل انسان قديماً كان او جديداً، ميتاً او حياً... الخ، والصرف بهذه المواصفات غير موجود في الخارج، لان الموجود في الخارج من حقيقة الانسان متمايزة ومختلفة، فمن الناس طويل ومنهم قصير... الخ.

وعلى هذا الاساس لما لم يكن الصرف موجوداً في الخارج، إذاً لابد أنه موجود في موطن آخر وهو الذهن.

وهذه الادلة التي ذكرها المصنف على قول الحكماء انما تثبت مطلق الوجود الذهني، أي تثبت أنه يوجد موجود في الذهن لكن هل هو ماهيّة او شبح؟ لاتفصح عنه هذه الادلة.

نظرية الشبح:

القول بالشبح، يعني ان ماموجود في الذهن هو رسم الماهيّة أو ظلّها أو شبحها أو صورتها، أشبه بصورة الشخص في المرآة، ولكن هذه الصورة ليست دقيقة للشخص، وغير مطابقة للماهية الخارجية وإنما هي مباينة لها ولكن تشابهها بنحوٍ ما وتحكي عن بعض خصائصها، بمعنىٰ ان الموجود في الذهن هو شبح الماهيّة، صورة الماهيّة لا حد الماهيّة، لاالماهية نفسها. أي ماهو موجود في الذهن هو شبح الكتاب، صورة الكتاب، ظل الكتاب، لانفس الكتاب، ولهذا فان ماهو موجود في الذهن عبارة عن صورة حاكية عن هذا الامر الخارجي، وهذه الصورة مباينة له غير مطابقة، أي بمثابة الظل، كظِلّك عندما تسير في الشمس فإنه يرافقك، وظلك لايطابقك، ولا يحكي عنكَ حكاية دقيقة تفصيلية، وان كان يشابهك مشابهة عامة، لكن بالتدقيق هو مباين لك لانه قابل لأن ينطبق على غيرك ايضاً، إذ هو يحكي عن بعض خصوصياتك.

مناقشة نظرية الشبح:

وهذا الكلام يقود الى السفسطة وانكار الواقع، لان هذه الصورة اذا لم تكن مطابقة لما هو في الخارج فلا تكون حاكية عنه حكاية دقيقة وتامة، وحينئذ يؤدي ذلك الى انكار الخارج، إذ لاطريق لنا للاتصال بالواقع غير هذه الصورة الذهنية، وإذا لم يمكن الاتصال بالواقع فلا يمكن اثبات ان هناك واقعاً، وبالنتيجة ينتهي الموقف الى السفسطة التي تنكر الواقع، والفلسفة تبدأ حيثُ تنتهي السفسطة، أي الفلسفة تقوم على اثبات الواقعية ثم التحقيق في ماهي هذه الواقعية؟ أهي وجود أم ما هيّة؟ واذا كانت وجوداً فهل هو واحد أو كثير؟ ... الخ.

وهنا نشير الى نكتة في المقام وهي ان مسألة الوجود الذهني ترتبط بادراك المدرك لغيره، وليس بادراكه لذاته، أي هي ترتبط بالعلم الحصولي لا الحضوري، أي بما نعلمه نحن وما لدينا من صور ذهنية وليس باحساسنا بلذاتنا أو آلامنا التي هي علم حضوري لدينا.

نظرية الإضافة:

هي القول بالإضافة، وهو منسوب لأبي الحسن الاشعري وغيره من المتكلمين، وفيه ذهب الى انكار الوجود الذهني وان كان هناك تفصيل، ولكن المشهور عن هؤلاء هو انكار الوجود الذهني مطلقاً وقالوا إن علم النفس هو إضافة خاصة تحصل بين العالم والمعلوم، كالنسبة بين شخصين متقابلين.

وقد تبنّاها قدماء المتكلمين، وسماها بعضهم كنصير الدين الطوسي، بالتعلُّق.

وهذه النظرية يمكن تقسيم القائلين بها الى فريقين:

الفريق الأول: يقول بوجود صورة من المعلوم في الذهن، ولكن لجملة اسباب يقولون ان العلم ليس هذه الصورة الموجودة في الذهن بل إن العلم هو إضافة بين العالم وبين تلك الصورة.

الفريق الثاني: أنكروا وجود صورة في الذهن اساساً، ولم يعتبروا العلم الا إضافة بين العالم والشيء المُدرَك ـ المعلوم ـ أي انكروا (الوجود الذهني) ونجد هذين الرأيين عند الفخر الرازي الأول في كتابه المباحث المشرقية، ونراه يختار القول الثاني في كتابه المحصّل.

مناقشة نظرية الإضافة:

هذا القول واضح البطلان، وفي الرد عليه قال المصنف: أن الانسان يعلم بالمعدومات فكيف يعلم بها؟ أنت تعلم بأن شريك الباري معدوم «محال» وتعلم بأن اجتماع النقيضين محال. وشريك الباري واجتماع النقيضين أمران عدميان، فإذا كان العلم إضافة ونسبة بين العالم وبين المعلوم الخارجي، فهنا بالنسبة لشريك الباري لايوجد في الخارج معلوم، إذ لامصداق له في الخارج، مع العلم أننا نعلم بأن شريك الباري محال.

إذاً العلم بالمعدومات ينفي نظرية الإضافة، لأنه لايمكن أن نستفيد معنىً محدداً في العلاقة والنسبة بالنسبة للمعدوم ـ لأن الإضافة لابد أن تكون بين العالم والمعلوم الثابت والمتحقق.

ملخص لما سبق:

النظرية الأولىٰ: القول بأن العلاقة بين الذهن وبين الخارج علاقة ماهوية، وأن ماهية الشيء تحضر في الذهن، وأن الوجود ينقسم الىٰ خارجي وذهني، وهذه هي نظرية الحكماء.

النظرية الثانية: هي القول بالشبح.

النظرية الثالثة: هي القول بالإضافة.

الاشكالات على نظرية الحكماء:

الإشكال الاول:

إذا قلنا إن الوجود الذهني هو حصول الماهية بنفسها في الذهن، فان هذا القول يستلزم أنّه إذا حصلت ماهية جوهر في الذهن تكون هذه الماهية في آن واحد جوهراً وعرضاً معاً، ولايمكن أن يكون شيءٌ واحدٌ جوهراً وعرضاً في آن واحد، فحين تصورت الكتاب أو الحجر، فانه جوهر في الخارج أي موجود لا في موضوع، فمعنىٰ وجود صورة هذا الكتاب او الحجر في ذهنك أن ماهيّة الكتاب ـ الجوهر - وجدت في ذهنك بذاتها، كما تقول نظرية الحكماء، لأن ماهيّة الكتاب او الحجر هي جوهر، ولكن لو لاحظت هذه الصورة الموجودة في الذهن من حيثُ إنها قائمة بالذهن، أو موجودة في الذهن، فحينئذ تكون موجوداً في موضوع، لأن هذه الصورة عارضة على الذهن وقائمة بالذهن قيام العرض بمعروضه، يعني كقيام البياض بالورقة، فتكون عرضاً، لأنها موجودة في موضوع. وبعبارة أخرىٰ ان ماهية الكتاب أو الحجر في الخارج جوهر، لأنها موجودة لا في موضوع، ومن حيثُ هي قائمة في النفس وموجودة في الذهن وجودَ العرض بمعروضه، فتكون عرضاً، لأن العرض هو الموجود بموضوع، فتكون في آن واحد جوهراً وعرضاً. ولا إشكال أنه لايمكن ان يكون شيئاً واحداً جوهراً وعرضاً ـ قائماً في موضوع

وغير قائم به ـ لأن الشيء إمّا أن يكون جوهراً أو عرضاً، بينما هذه الصورة ـ صورة الكتاب مثلاً ـ التي في الذهن اصبحت في آن واحد جوهراً وعرضاً، هي جوهر لانها ماهيّة الجوهر، وهي عرض لأنها موجودة في موضوع وهو الذهن.

الإشكال الثاني:

وهو ادق من الاول، وفيه أن الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف، كما أنها تكون مندرجة تحت مقولة أخرى غير مقولة الكيف. وقبل توضيح ذلك نشير أولاً الى نقطة مهمة، وهي أن المقولات العشر المعروفة: الجوهر ومقولات العرض التسعة: الكم، الكيف، الأين، المتى، الإضافة، الجِدة، أن يفعل، أن ينفعل، هذه الماهيات بتمامها متباينة الذات، وهي أجناس عالية ليست فوقها أجناس، فهي بسيطة، فالجوهر الذي هو جنس الأجناس بسيط لايتألف من جنس وفصل، بخلاف الاجناس التي تقع تحته فإنها كلها تتألف من جنس وفصل. وهكذا الكم والكيف والأين... الخ.

ولمّا كانت هذه الاجناس العالية بسيطة غير مركبة، ليس فوقها جنس عالٍ، فإن هذه الماهيّات العشر متباينة بتمام الذات.

وهنا نقول: بما ان الصورة الذهنية هي حضور ماهية ذلك الشيء في الذهن فانها تكون جوهراً لانحفاظ ذاتيات الماهية، وبما أنها علم، والعلم مندرج تحت ماهية الكيف النفساني، فتكون الصورة العلمية للكتاب الموجودة في الذهن مندرجة تحت مقولتين: مقولة الجوهر، لأنها ماهية للكتاب، الذي ماهيته الخارجية جوهر، فماهيته في الذهن كذلك جوهر لانحفاظ الذاتيات، ومقولة الكيف النفساني لأنها علم، والعلم مندرج تحت الكيف النفساني، فتكون هذه الصورة الذهنية للكتاب جوهراً، بما هي حاكية عن الكتاب الخارجي الذي هو جوهر، وتكون كيفاً نفسانياً بما انها علم والعلم مندرج تحت الكيف النفساني.

كذلك لو تصورنا، كماً معيناً، طول شارع معيناً، فهذا الطول بما أنه ماهيّة يكون

مندرجاً تحت مقولة الكم، وبما أنه علم، يكون مندرجاً تحت مقولة الكيف النفساني لأن العلم مندرج تحت الكيف النفساني، فتكون الصورة العلمية للطول في الذهن كماً وكيفاً في آن واحد، أي مندرجة تحت مقولتين.

كذلك لو تصورنا صورة للون معين فإنها تكون مندرجة تحت مقولة الكيف المحسوس، وبما هي علم، فإنها تكون كيفاً نفسانياً، وبالتالي تكون صورة اللون مندرجة تحت نوعين مختلفين من مقولة واحدة، وهذا محال.

جواب الإشكال الاول:

ان التباين الذاتي إنما هو بين المقولات العشر: (الجوهر، الأين، المتى، الكم، ... الخ)، فهي اجناس عالية، متباينة بتمام الذات، أما العرض، فهو مفهوم عام وليس مقولة، إنما تقع تحته مقولات العرض التسع، فالعرض ليس جنساً عالياً لهذه المقولات التسع وإنما هو مفهوم عام وعنوان كلي لهذه المقولات التسع، وهي تندرج تحته، أي يندرج تحته كل ماهو موجود في موضوع.

اما الجوهر فيمكن أن نقسمه إلى قسمين: الجوهر في الخارج، وصورته التي في الذهن.

والجوهر الذي يكون منشأً لترتب آثار الجوهر ويندرج تحت مقولة الجوهر هو الجوهر الخارجي، أي ان الجوهر هو الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لافي موضوع، وإذا وجدت في الذهن فمن الجائز أن تقوم في موضوع، هو الذهن، قيام العرض بمعروضه، كما يقوم اللون الابيض بهذه الورقة البيضاء، اما إذا وجد في الخارج فلا يوجد في موضوع، وعلى هذا الاساس يمكن أن تندرج صورة الكتاب في الذهن ـ الجوهر الذهني ـ تحت مفهوم العرض العام، الذي هو عنوان عام، وبذلك ينحل الإشكال الأول.

جواب الإشكال الثاني:

ان الماهية الواحدة تدخل تحت مقولتين فتكون جوهراً أوكماً أو متى ... الخ، وكيفاً نفسانياً، أو تكون كيفاً محسوساً وكيفاً نفسانياً، وبما أن المقولات متباينة بتمام الذات فذلك محال.

وهذا الإشكال لدقته اضطر بعضهم أن يُنكر الوجود الذهني أساساً، ولذلك قال بأن العلم إضافة بين العالِم والمعلوم، ولهذا فان المعلوم يكون دائماً مندرجاً تحت مقولته الخارجية فقط، أي إنْ عَلِمنا بالجوهر فسيكون المعلوم جوهراً، وإن علمنا بالكم فسيكون المعلوم كماً، وان علمنا بالكيف فسيكون المعلوم كيفاً.

وقد اوضحنا سابقاً أن القول بالإضافة غير تام، لأن علم الانسان بالمعدومات لايصححه هذا القول، مثل علمنا بأن جبل الذهب يلمع، أو بحر الزئبق بارد، مع انه لايوجد جبل ذهب ولا بحر زئبق في الخارج.

كما أن بعضهم أجاب عن الإشكال الثاني، بأن الماهيات الخارجية موجودة بأشباحها، أي أن أصحاب النظرية الثانية في تفسير الوجود الذهني، وهي النظرية القائلة بأن الوجود الذهني هو وجود شبح الشيء وصورته وظلّه، أي أن الاشياء ليست موجودة بماهياتها في الذهن وإنما الموجودة هي أشباحُها، وبعبارة أخرى أن الموجود في الذهن هو صورة ضبابية تحكي عن الواقع، ان كانت هذه الصورة غير مطابقة للواقع تماماً فهي صورة تختلف عن الواقع الخارجي وإن كانت تشابهه ببعض الخصوصيات، وعلى هذا تكون الصورة العلمية في الذهن مندرجة تحت الكيف النفساني، أي هذا الشبح الموجود في الذهن يكون مندرجاً تحت الكيف النفساني، أما هل هذا جوهر أو كيف أو كم؟ فإنها لاتكون جوهراً في الذهن لان المقولة الخارجية غير باقية في الصورة الذهنية، وعلى هذا الاساس حاول القائل بالشبح أن يحل هذا الإشكال.

لكن بيّنا ان القول بالشبح غير سديد، لأنه ينتهي الى السفسطة. إذاً الجواب على الإشكال الثاني بنظريتي الإضافة والشبح غير صحيح لبطلان النظريتين. وقد ذكر

المصنف عدة اجابات، منها للقوشجي شارح «تجريد الاعتقاد» وللسيد صدر الدين الدشتكي، ولجلال الدين الدواني، ولكن الاجابة الصحيحة التي تبنّاها المصنف هي إجابة صدر المتألهين، وهي ادق الاجابات كما سنلاحظ.

جواب القوشجي:

القوشجي من المتكلمين المعروفين، حيثُ يعتقد القوشجي بأن هناك أمرين في الذهن: أحدهما هو العلم، والثاني هو المعلوم، فلو علمت أنا بشيء كالكتاب، فالموجود في ذهني أمران، المعلوم والعلم، والمعلوم مندرج تحت المقولة الخارجية للكتاب، أي المعلوم جوهر، لأن الكتاب في الخارج جوهر، فالمعلوم مندرج تحت مقولته إن كان جوهراً فجوهر او كماً فكم، أما العلم فهو مندرج تحت مقولة الكيف ومن نوع الكيف النفساني، وبالتالي فلا إشكال. لأن الإشكال ينشأ من أن الصورة العلمية الموجودة في الذهن هي صورة واحدة، موجود ذهني واحد، فكيف يمكن لهذا الموجود الذهني الواحد في آن واحد أن يندرج تحت مقولتين هما الجوهر والكيف النفساني؟ أو تحت الكم والكيف النفساني؟ أما إذا قلنا بأن الموجود في الذهن اثنان، أمران، هما المعلوم، والعلم، والمعلوم مندرج دائماً تحت مقولته، ماهيته الخارجية، اما العلم فهو صفة للنفس تطرد عنها الجهل، وهي مندرجة تحت مقولة الكيف النفساني. وهذا كما لو وضعنا شيئاً في غرفة وكان في جدرانها مرايا، فهنا تظهر صورة الكتاب في المرايا كما أن الكتاب موجود في الغرفة، فهنا يكون للكتاب وجودان: الاول: هو وجوده في وسط الغرفة وهذا يمثل وجود المعلوم أي قيامه بنفسه، والثاني: ظهور الكتاب أو صورته في المرايا، وهو العلم. وبذلك لايوجد تنافٍ لأن العلم شيء والمعلوم شيء آخر، العلم مندرج تحت مقولة الكيف النفساني والمعلوم جوهر، فلا اجتماع لمقولتين أو لنوعين من مقولة واحدة.

مناقشة جواب القوشجي:

المصنف في مناقشته لهذا الجواب يقول: لو رجعنا الى انفسنا عندما نعلم بشيء، ندرك صورة الكتاب مثلاً، أفنجد في ذهننا أمرين أم أمراً واحداً؟ أي ماندركه من صورة الكتاب

أتعبّر عن معلوم زائداً علماً أم انها تعبّر عن شيء واحد، صورة واحدة، أمر واحد فقط؟

لا إشكال أننا ندرك الصورة العلمية وهي شيء واحد، وهي تكون وصفاً لنا نتصف به وهو العلم، فحينئذ ليس هناك معلوم مستقل عن العلم. فنحن نجد وجوداً ذهنياً واحداً، صورة واحدة، هي التي تطرد عنّا الجهل.

جواب صدر الدين الدشتكي:

وهو الذي ذكره السيد صدر الدين الدشتكي المعروف بالسيد الصدر، وهو من القائلين بأصالة الماهية وملخص جوابه: أن الماهية عندما تحضر في الذهن تتغير وتنسلخ من حقيقتها، فإذا كانت جوهراً فإنها تتبدل من حقيقة الجوهر وتكون شيئاً آخر، وإذا كانت كماً فإنها كذلك تنسلخ من حقيقة الكم وتكون شيئاً آخر، أي أن الماهية مهما كانت في الخارج فإنها سوف تتغير في الذهن الى كيف. ولمّا كانت الماهية في الذهن مندرجة تحت مقولة الكيف فلا يرد الإشكال المتقدم، وقد اوضح السيد الدشتكي هذا الجواب فقال:

إن الماهية بقطع النظر عن الوجود الذهني أو الخارجي لاتتحدد حقيقتها. وبعبارة أخرىٰ يقول: أن موجودية الماهية متقدمة على الماهيّة، فان الماهية بقطع النظر عن الوجود لاشيء اصلاً، هذا هو الامر الاول: موجودية الماهية تتقدم على الماهية.

والامر الثاني: أن الوجود تارة يكون ذهنياً وأخرىٰ يكون خارجياً، والوجود الذهني يغاير الخارجي حقيقةً، فاذا تبدل الوجود الخارجي الى وجود ذهني، فحينئذ لابد أن يكون مابالذهن مغايراً لما بالخارج لأن هناك اختلافاً حقيقياً بين الوجودين. وعلى هذا الاساس تتحدد حقيقة الماهية لأن الماهية مع قطع النظر عن الوجود ليست شيئاً أصلاً، فحينئذ تنسلخ الماهية عن حقيقتها، فإذا كانت في الخارج كماً، فإنها تتغيّر في الذهن تبعاً للوجود الذهني المغاير للوجود الخارجي، وإذا كانت في الخارج جوهراً، تتحول في الذهن الى كيف. أي ان الذي يحدد حقيقة الماهية هو الوجود الذهني، فتكون دائماً كيفاً، اما الوجود الخارجي لها فيكون جوهراً أو كماً أو كيفاً حسب حقيقتها. وهنا قد يقال ألا

يلزم من ذلك التباين بين الماهية الذهنية والماهية الخارجية لأن ماهية الكتاب في الخارج جوهر، وماهيته في الذهن كيف نفساني؟ فكيف يصدق هذا الكيف النفساني على الجوهر الخارجي وبينهما تباين؟

يقول: يمكن حل هذا الإشكال بالبحث في أمر مشترك بين الماهيتين ـ الذهنية والخارجية ـ فالعقل يمكن أن يصور عنصراً مشتركاً قابلاً للانطباق على ما بالخارج وما بالذهن، كأن يكون عنوان الشيئية، فيصدق على ما في الخارج أنه شيء ويصدق على مافي الذهن أنه شيء، لأنّ الشيء عنوان عام، وعلى هذا الاساس يمكن أن ينطبق مافي الذهن على مافي الخارج، ويكون مافي الذهن نفس مافي الخارج، وهذا من قبيل الاصل المشترك بين الكائن والفاسد الماديين. فالخشب عندما يحترق يفسد ـ حسب تعبيرهم ـ لكنْ هناك أصل مشترك بين هذا الخشب والرماد هو المادة، التي تلبست بصور مختلفة، فهذا الأصل المشترك بين الخشب والرماد، نصوّر نظيره بين الماهية الذهنية ـ الكيف النفساني ـ وبين الماهية الخارجية ـ الجوهر ـ فتصلح حينئذ الماهية الذهنية للانطباق على الماهية الخارجية.

مناقشة جواب الدشتكي:

وهذا الجواب ناقشه المصنف بما يلي:

أولاً: هذا الجواب لاينطابق مع مبنىٰ السيد الدشتكي القائم على اصالة الماهيّة، لأن هذا الجواب يبتني على أساس أن الماهيّة لاحقيقة لها بقطع النظر عن الوجود، وبالتالي هذا الجواب لايتطابق مع أصالة الماهية.

ثانياً: أن هذا الجواب ينتهي الى نفس الجواب الذي انتهى اليه القول بالشبح، لأن القول بالشبح مضمونه يعني المغايرة بين الصورة العلمية للكتاب والكتاب الخارجي، لأن صورة الكتاب هي شبح للكتاب يمكن أن ينطبق على الكتاب أو على غيره، تباين الكتاب مع الاحتفاظ ببعض خصوصياته، وهذا ينتهي الى السفسطة، أي انكار الواقع، لأنه يقول إن الصورة التي في الذهن مباينة للماهية الخارجية. ولكن نُصوّر شيئاً عاماً

ينطبق على الصورة والشيء الخارجي وفي المحصلة فهو كالشبح لأنه كما ينطبق علىٰ هذا الكتاب قابل أن ينطبق علىٰ القلم او على الاشياء الاخرىٰ، وفي النتيجة لاتكون هذه الصورة كاشفة عن الواقع كشفاً تاماً، فيفسد الطريق لاكتشاف الواقع والاتصال به، ويلزم من ذلك السفسطة، وينتهي هذا القول الى نفس ما انتهى اليه القول بالشبح من لزوم محذور السفسطة.

جواب الدواني:

ان ماذكره المحقق الدواني هو: إن العلم متحد مع المعلوم بالذات، بمعنىٰ انه لايقول بأن هناك علماً مستقلاً عن المعلوم كما قال القوشجي. والمعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لأنها موجودة بالذهن، والمعلوم بالعرض هو المصداق الخارجي لأننا نعلمه بالصورة الذهنية، ولابد أن يكون العلم من مقولة المعلوم، أي إن العلم دائماً من مقولة المعلوم، وليس كيفاً، فإن كان المعلوم ـ كالكتاب ـ جوهراً كان العلم جوهراً كذلك، وهكذا إن كان المعلوم كماً كان العلم كذلك، فالدواني ينفي أن يكون العلم من مقولة الكيف النفساني. وهذا القول عكس القول الثاني، لأن الثاني يقول إن العلم دائماً يكون كيفاً نفسانياً ولايندرج تحت مقولة الشيء الخارجي، بل الماهية الخارجية حينما تتحول للذهن فإنها تتحول إلى ماهية الكيف النفساني، بينما هذا القول يرىٰ أن الماهيّة الخارجية تبقىٰ على حالها، لأن العلم والمعلوم أمر واحد.

وهنا قد يرد على الدواني، لماذا يقال بأن العلم كيف نفساني؟ فيجيب ان هذا القول مبني على التسامح في التعبير، أي الفلاسفة عندما يقولون بأن العلم كيف نفساني انما يقصدون بذلك أن كيفيته هذه، كما يقال عن هذا الخشب بأن كيفيته خشبية، أو عن هذا الورق بأن كيفيته ورقية، فالناس يعبرون تعبيراً عرفياً بالوصف بالكيفية، كذلك يسمىٰ العلم مجازاً كيفاً وإلا فهو في الواقع ليس كيفاً، كما يسمّون كل وصف ناعت للغير بالعرف العام. كما يسمون كيفية هذا الحجر حجرية وان كان هو في الواقع جوهراً. وبذلك ينحل الإشكال الثاني، لأن الصورة الذهنية لاتندرج تحت مقولتين بل هي مندرجة تحت مقولة

واحدة هي مقولة الشيء الخارجي.

أما الإشكال الأول: وهو كون أمر واحد جوهراً وفي الوقت نفسه عرضاً، فجوابه ماتقدم من أن مفهوم العرض هو عرض عام تقع تحته المقولات التسع العرضية كما يقع تحته الجوهر الذهني لأن الجوهر في الذهن قائم في موضوع.

مناقشة جواب الدواني:

في نقض جواب الدواني قال المصنف:

أولاً: أن مجرد صدق مفهوم مقولة ما، كصدق مقولة الجوهر على الماهية الذهنية، لايوجب اندراج هذه الصورة الذهنية تحت الجوهر، إلّا إذا كانت منشأً لترتب آثار الجوهر الخارجية، والمفهوم ـ الصورة الذهنية ـ ليست مصداقاً، ولاتترتب عليها الآثار الخارجية للشيء، فلا تندرج تحت مقولة الشيء الخارجية، إن كان جوهراً أو كماً أو كيفاً ... الخ.

ثانياً: مَنْ قال إن العلم ليس كيفاً نفسانياً؟ فقد ذكرنا أن الوجود الذهني يُعنىٰ بالعلم الحصولي، وهو مندرج تحت الكيف النفساني، وهذا متفق عليه بين علماء المعقول، ولم يقل أحد أن ذلك مجازاً ومسامحة كما زعم الدواني. ولذلك فليس صحيح في حل الإشكال ما أفاده الدواني.

جواب صدر المتألهين:

هذا الجواب ذكره صدر المتألهين في كتبه وتبناه المصنف، وملخصه: أن صدر المتألهين يحل هذا الإشكال بناءاً على تمييزه بين نوعي الحمل الشائع والأولي، حيثُ يقول: أن الحمل الأولي لايوجب اندراج الشيء تحت المقولة، بينما الحمل الشائع يوجب ذلك.

توضيح ذلك: عندما نقول ان هذه المقولة يندرج تحتها شيء، مثل مقولة الجوهر، فلابد لكي يدخل شيء تحت هذه المقولة من أمرين:

أولاً: صدق مفهوم الجوهر علىٰ هذا الشيء، كالكتاب الذي لابد اولاً أن يصدق مفهوم

الجوهر عليه.

ثانياً: لابد ان تترتب آثار الجوهر على الكتاب، فلا يكفي أن يدخل شيء تحت مقولة ما بصدق مفهومها فقط عليه دون ترتب الآثار، والا لو كان ذلك يكفي لصارت كل المفاهيم هي مصاديق ذلك الشيء.

وعلى هذا الاساس نقول: ان مجرد أخذ مفهومٍ في حدِّ شيء ما هل يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك المفهوم او لايوجب اندراجه؟ فلو أخذت مفهوم الحيوان والناطق في حدِّ الانسان، فهل يوجب ذلك اندراج الانسان تحت الحيوان والناطق؟

الجواب: لا، بل إنما يتوقف اندراجه على ترتب آثارهما عليه حقيقة، وإنما تترتب الآثار على مصداق الانسان في الخارج، على زيد الخارجي، ولا تترتب الآثار على الصورة الذهنية.

وبعبارة فنية، عندما نقول: (الانسان انسان) بالحمل الشائع، و(الانسان انسان) بالحمل الاولي، أو قل: الانسان حيوان بالحمل الأولي، والانسان حيوان بالحمل الشائع، أو الانسان جوهر بالحمل الأولي، والانسان جوهر بالحمل الشائع، فالانسان جوهر بالحمل الأولي أي ليس للانسان من الجوهر إلا مفهوم الجوهر، صورة الجوهر، أي هذا الانسان ينطبق عليه مفهوم الجوهر، فالاتحاد في الحمل الأولي ـ كما قلنا سابقا ـ اتحاد مفهومي، أي ان مفهوم الانسان هو نفس مفهوم الجوهر، وإذا قلنا الانسان جوهر بالحمل الشائع، فذلك يعني أن مصداق الانسان يكون مصداقاً حقيقياً للجوهر، وتترتب عليه الآثار الحقيقية للجوهر، ويكون موجوداً لافي موضوع.

فالحمل الأولي يوجب أن يكون للشيء مفهوم المقولة فقط، بينما الحمل الشائع يوجب أن يكون الشيء مندرجاً حقيقة تحت تلك المقولة، ومصداقاً لتلك المقولة. فالصورة الذهنية للجوهر لاتندرج تحت الجوهر، لأنها لاتترتب عليها آثار الجوهر الخارجية، ولكن يمكن أن نلاحظ الصورة الذهنية بلحاظين، فتارة من حيثُ هي وجود ذهني حاكٍ عن الوجود الخارجي، لا تكون هذه الصورة ـ بهذا اللحاظ ـ جوهراً ولا عرضاً.

وتارة نلاحظ صورة الجوهر في الذهن من حيثُ هي أمر موجود وحاصل للذهن، أي بما هي وجود تترتب عليه آثار، وهو أنها تطرد عدم الصورة، فحينئذ إذا ترتب عليه أثر يكون وجوداً خارجياً، لأن الخارجية بالمعنى الأعم هي حيثية ترتب الآثار، فاذا لاحظنا هذه الصورة بقطع النظر عن الخارج، وبما هي تطرد عن الذهن الجهل، أي تكون منشأً لأثر خارجي، فانها تكون مصداقاً حقيقياً للكيف، فهي كيف بالحمل الشائع، أي مندرجة تحت مقولة الكيف، وتكون مصداقاً حقيقياً لمقولة الكيف.

ولكي يتضح مدّعى الحكماء أن الوجود الذهني للماهية هو نفس الوجود الخارجي ما عدا ترتب الآثار على الماهية في الخارج، لكي يتضح ذلك نذكر عدة مقدمات:

الأولىٰ: إذا أدركنا شيئاً فإنه يوجد شيء في الذهن حال الإدراك، وهذا اعتراف بالوجود الذهني.

الثانية: أن ما يحصل في الذهن هو شيء واحد لاشيئان.

الثالثة: إن ما يحصل في الذهن هو عين ماهيّة الشيء لا شيء آخر.

الرابعة: الموجود في الذهن ـ الصورة العلمية ـ يقع تحت مقولة الكيف، باعتبارها علماً، والعلم يندرج تحت الكيف النفساني.

الخامسة: أن المقولات متباينة بتمام الذات.

الفرق بين نظرية الحكماء والنظريات الاخرىٰ:

ماهو الفرق بين نظرية الحكماء وبقية النظريات؟ الفرقَ هو أنَّ نظرية الإضافة القائلة بأن العلم هو إضافة ونسبة بين العالم والمعلوم، تنكر المقدمة الأولىٰ، أي لاتقول بوجود شيء في الذهن حال الادراك.

اما نظرية القوشجي فانها تنكر المقدمة الثانية، اذ تقول: إن ما يحصل في الذهن شيئان هما العلم والمعلوم، كما لو كانت هناك قنينة زجاجية شفافة داخلها مصباح أحمر فإن القنينة الزجاجية الشفافة سوف تتلون باللون الاحمر للمصباح الأحمر، فالمصباح هو المعلوم، والقنينة المتلونة بلون المصباح الأحمر هيَ العَلم. بينما المقدمة الثانية تقول: أن

ما في الذهن هو أمر واحد لا أمران.

أما نظرية الشبح فانها تنكر المقدمة الثالثة، التي تقول إن ما يحصل في الذهن هو عين ماهيّة الشيء، بينما نظرية الشبح تقول إن ما يحصل في الذهن هو رسم الماهية وشبح الماهية.

بينما تنكر نظرية السيد صدر الدين الشيرازي الدشتكي المقدمة الثالثة، فإنها تقول: أن ما يحصل في الذهن ليس نفس الماهية بل الماهية تنسلخ عن مقولتها الخارجية وتتحول الىٰ كيف نفساني في الذهن.

أما نظرية المحقق الدواني فإنها تنكر المقدمة الرابعة، التي تقول: إن الموجود في الذهن يقع تحت مقولة الكيف، لأن المحقق الدواني يقول: إن ما في الذهن لايقع تحت مقولة الكيف، وإنما يقع تحت مقولته الخارجية، وأمّا التعبير بالكيف فهو تعبير مسامحي ومجازي.

أمّا نظرية صدر المتألهين فهي آخر نظرية مذكورة في مسألة الوجود الذهني، وهي التي نتمكن بواسطتها من الاجابة على إشكال الوجود الذهني السابق، وقد تقدم بيانها.

مصطلحات الحمل:

نشير هنا الى بعض الاصطلاحات ذات العلاقة بالموضوع:

الحمل الشائع:

ينقسم الحمل الشائع في أحد تقسيماته الى الحمل الشائع بالذات، والحمل الشائع بالعرض.

والمقصود بالأول: أن يكون المحمول مأخوذاً فيَ ذات الموضوع الخارجي. فنقول: (زيد انسان)، فالمحمول هنا جزءٌ ماهويٌ مأخوذٌ في ذات الموضوع.

أما الحمل الشائع بالعرض: فهو الحمل الذي يكون فيه المحمول متحداً مع عرض من اعراض الموضوع، كما في (زيد كاتب)، فالكتابة ليست جزءً ذاتياً من زيد لأنه انسان،

وإنما هي أمز عرضي.

وهناك مصطلح آخر في الحمل وهو أن المحمول تارة يكون محمولاً بالضميمة، وأخرىٰ يكون محمولاً بالصميمة أو خارج المحمول.

المحمول بالضميمة:

عندما تقول: الورقة بيضاء، هنا ينضم شيء للورقة وهو البياض، وهذا البياض هو الذي يكون منشأً لصحة الحمل، فلا يكون المحمول من صميم الموضوع. وانما المحمول منضم الى الموضوع.

وأما المحمول أو الحمل بالصميمة:

فلا ينضم شيء الى الموضوع بل المحمول مستخرج من صميم الموضوع، كالانسان ممكن أو زيد شيء، فالشيئية ليست أمراً إضافياً منضم لزيد، لأن كل وجود شيء، فالمحمول هنا ـ الشيئية ـ مستخرج من صميم الموضوع.

الإضافة المقولية والاشراقية:

تقسم الإضافة الى: مقولية وإشراقية.

والمقولية: هي التي تكون إحدىٰ المقولات ـ مقولات العرض التسع ـ كما إذا كان هناك طرفان وبينهما نسبة متكررة، كالأخوة مثلاً، فالأخوة تفترض زيداً وبكراً، ولايمكن ان تكون من طرف واحد، فلا يكون زيدٌ فقط أخاً لبكر، وبكر ليس أخاً له.

والاشراقية: هي التي لايكون فيها طرفان، بل طرف واحد. مثل العلة والمعلول الواجب تعالى علة العلل، والممكنات معلولات له، فهي ليست طرفاً حقيقياً في قبال، الواجب بل الواجب هو الذي يفيض هذا الوجود الامكاني، وهو الذي يشرق هذا الوجود، ولذلك تسمىٰ الإضافة بالإشراقية، فالعلة تفيض وتشرق بوجودها وجود المعلول.

جواب صدر المتألهين على الإشكال ببيان آخر:

أمّا ما قاله صدر المتألهين في الجواب على الإشكال فهو: أن الحمل الأولي لايوجب الاندراج، والحمل الشائع يوجب الاندراج، أي عندما نقول صورة الانسان التي في الذهن جوهر بالحمل الأولي يعني أن هذه الصورة ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر، وإنما ليس لها من الجوهر الا مفهوم الجوهر. لأنه قال ان اندراج شيء تحت مفهوم ما لابد أن ينطبق عليه هذا المفهوم أولاً، وثانياً أن تترتب على هذا الأمر الآثار الخارجية للشيء، فصورة الانسان في الذهن جوهر بالحمل الأولي، أي ليس لها الا مفهوم الجوهر، بينما الانسان في الخارج جوهر بالحمل الشائع أي مندرج تحت مقولة الجوهر، تترتب عليه الآثار الخارجية للجوهر، وهو أنه موجود لا في موضوع. وعلى هذا الاساس قال صدر المتألهين: إن هذه الصورة الذهنية يمكن أن نلاحظها بلحاظين: فتارة بما هي وجود ذهني حاكٍ عن الانسان الخارجي، فلا تكون جوهراً ولا عرضاً، وإذا لاحظنا هذه الصورة الذهنية باعتبارها أمراً موجوداً في النفس، يتصف به الذهن، ويطرد عن الذهن حالة من الجهل بالانسان، فحينئذ تكون أحد مصاديق الخارجية المطلقة، الخارجية بالمعنى الأعم، فاذا لاحظنا الماهية بهذا اللحاظ عندها تكون موجوداً امكانياً، والذهن ينتزع منه ماهية، وهذا الوجودالامكاني يندرج تحت مقولة الكيف النفساني. ولكن يمكن أن نصف اللحاظ الأول للصورة الذهنية، إذا لاحظناها بما هي مقيسة للخارج، وقلنا أنها ليست جوهراً ولا عرضاً، ولكن يمكن أن نقول أنها عرض وداخلة تحت مقولة الكيف بالعرض، أي يصدق عليها باللحاظ الاول انها كيف بالحمل الشائع بالعرض. لأن مافي الذهن هو أمر واحد لكن نلاحظه بلحاظين، مرّة بما هو حاكٍ عن الخارج، وأخرى بقطع النظر عن الخارج، وباعتباره متحداً مع نفس الصورة الذهنية التي لاحظناها بقطع النظر عن الخارج، والتي كانت مندرجة تحت الكيف النفساني بالذات، يعني التي يصدق عليها أنها كيف نفساني بالحمل الشائع بالذات. فلمّا كانت متحدة مع ذلك، وحكم احد المتحدين يُمكن أن يسريه الذهن الى المتحد الآخر، كانت هذه الصورة المقيسة الى الخارج بهذا اللحاظ كيفاً بالعرض، أي هي بالحمل الشائع بالعرض كيفٌ.

إشكال المحقق السبزواري على ما أورده صدر المتألهين:

أراد السبزواري أن ينفي أن العلم كيف نفساني أو ينفي ماقاله صدر المتألهين. وهو: أننا اذا لاحظنا الصورة الذهنية بقطع النظر عن الخارج، من حيثُ هي موجود في الذهن تترتب عليه آثار خارجية، فتكون كيفاً بالذات، وإذا لاحظنا الصور الذهنية بما هي حاكية عن الخارج فلا تكون كيفاً ولا عرضاً، نعم يمكن أن تكون كيفاً بالعرض.

والسبزواري يقول: عندمانقول: (زيدٌ عالم)، العلم أهو من المحمولات بالضميمة أم من المحمولات بالصميمة؟

الجواب: في العلم لاينضم شيء الى الذهن، إذاً لايمكن ان ننتزع منه أنه كيف بالذات.

وخلاصة مدعىٰ السبزواري، أنه يريد أن ينفي ان يكون العلم كيفاً بالذات، بناءً على أنه ينفي كون العلم محمولاً بالضميمة، أي أنه لم ينضم شيء الى الذهن، بينما المدعى ان العلم محمول بالضميمة. إذاً كيف ننتزع الكيف من الوجود الذهني؟ ان انتزاع الكيف بالذات من الوجود الذهني لايخرج عن أحد الاحتمالات التالية:

إما ان ننتزعه بملاحظة هذه الصورة العلمية من حيثُ هي ماهيّة، نلاحظ الصورة الذهنية وننتزع منها الكيف، أي مقولة الكيف من حيثُ هي ماهيّة. فاذا لاحظناها من حيثُ هي ماهيّة فلا تكون كيفاً، لأن هذه الماهية هي نفس الماهية الخارجية، فإن كانت هذه الصورة لكتاب، فهذه الماهية هي ماهية الكتاب الحاضرة في الذهن، تكون جوهراً ولا تكون كيفاً، وإن كانت هذه الماهية ماهية طول مثلاً فلا تكون كيفاً بل تكون كماً، وهكذا.

وإذا لاحظنا الصورة الذهنية من حيثُ وجُودها الذهني، يعني بما هي حاكية عن الخارج بالنسبة الى ما بأزائها من الوجود الخارجي، فإنها بهذا اللحاظ ـ كما قال الملا صدرا ـ لاجوهر ولا عرض، فاذا لم تكن جوهراً ولا عرضاً فلا يمكن ان ننتزع منها مقولة الكيف. وإذا لاحظناها من حيثُ ظهورُها وانكشافُها، بما هي ظاهرة ومنكشفة، فنقول هذا الظهور هو ظهور الماهية وانكشاف الماهية للنفس، فهل هذا الظهور هو غير الماهيّة

وغير الوجود الذهني أو هو نفسّ الماهية؟ أو أهذا الظهور ظهورٌ بالذات. أم ظهور بالعرض؟ وبعبارة أخرىٰ عندما نقول: البياض ابيض فانه أبيض بالذات، وعندما نقول: الجدار ابيض أو الورقة بيضاء، فإنه بياض بالعرض، فهل ظهور الماهية شيء إضافي عليها، أي توجد لدينا ماهيّة في الذهن زائداً ظهور الماهيّة في الذهن، أو لا، بل إن ظهورها في الذهن هو نفس الماهية؟

لا إشكال أننا نشعر بالوجدان أن ظهور الشيء هو نفسه، فلا يكون هذا الظهور كيفاً بالذات، لأن الظهور ليس أمراً زائداً على الماهية.

وببيان آخر للنقطة الأخيرة: إذا قلتم ننتزع الكيف النفساني من ظهور الماهيّة للنفس أي ظهور الصورة الذهنية للنفس، من هذا الظهور ننتزع الكيف بالذات، نقول هذا الظهور للصورة للماهية التي في الذهن أهو ظهور بالذات للصورة أم ظهور بالعرض لها؟ لا إشكال أن هذا الظهور هو ظهور بالذات للصورة، يعني أن هذا من قبيل: البياض أبيض بذاته، يعني ليس هناك ظهور زائد على الصورة الذهنية، ولذلك لايمكن أن ننتزع من هذا الظهور الكيف بالذات.

قد يقال: ننتزع الكيف من الإضافة، من النسبة بين الذهن وبين الصورة الموجودة فيه.

الجواب: ان هذا الوجود وجود إضافة، فلابد أن ننتزع منها مقولة الإضافة، والعلم ـكما قلنا ـ ليس من مقولة الإضافة، وإنما من مقولة الكيف النفساني، فهذه النسبة تعبّر عن إضافة، وهي إضافة مقولية.

وإن كانت إضافة إشراقية، فانها ليست أمراً ماهوياً، أي لا ننتزع منها ماهية وإنما هي أمر وجودي، فحينئذ الوجود ليس بماهية.

وهذا الإشكال بتقرير آخر:

هو رد على ماقاله صدر المتألهين، حيثُ قال: العلم، أو الصورة العلمية الذهنية، بقطع النظر عن الخارج وترتب الآثار الخارجية، تكون مندرجة تحت مقولة الكيف، والصورة الذهنية بما هي حاكية عن الخارج، لاتكون كيفاً بالذات، وإنما يمكن أن يصدق عليها

انها كيف بالعرض، بالحمل الشائع بالعرض.

لكن السبزواري يقول هذا الكلام غير تام، لماذا؟ هو يقول في الجواب: انتم تقولون إن العلم محمول بالضميمة، أي يوجد شيء مضاف الى الذهن، ومنه ننتزع الكيف، لكن السبزواري يقول: سنثبت انه لايمكن انتزاع الكيف، لأنه حالة العلم لايوجد شيء وراء النفس. أي الموجود هو وجود تلك الصورة العلمية ووجودها للنفس أمر واحد. فالصورة متحدة بالنفس والنفس متحدة بالصورة، ولايوجد ماهو منضم إلى النفس. وعلى هذا الاساس لايمكن ان ننتزع من هذا الوجود الذهني الكيف بالذات، لماذا؟ لأنه لو اردنا أن ننتزع الكيف بالذات للكتاب مثلاً، فإما ان ننتزعه من الوجود الخارجي لهذه الماهية الموجودة في الذهن، ومما لا إشكال فيه أن الوجود الخارجي لايحصل في الذهن، أو ننتزعه من ماهية الكتاب الموجودة في الذهن، أي نلاحظ الصورة الذهنية من حيثُ هي ماهية، فحينئذ تكون هذه الصورة داخلة تحت مقولتها التي في الخارج، وإن قلنا ننتزع الكيف من الصورة الذهنية من حيثُ هي وجود ذهني، أي بما هي حاكية عن الخارج، فلا تكون جوهراً ولا عرضاً، وحينئذ لايمكن انتزاع مقولة عرضية منها.

وإذا قلتم ننتزع الكيف من الظهور، من حالة الانكشاف، أي كأن تكون لدينا صورة ذهنية، ويكون ظهور لها، أفان هذا الظهور للصورة هو ظهور بالذات أم بالعرض؟ أي هناك صورة وهناك ظهور منضم إليها، أم أن الظهور هو الصورة والصورة هي الظهور؟ الصحيح أن هذا الظهور هو ظهور بالذات، كما تقول: البياض ابيض بذاته، وليس ظهوراً بالعرض كما نقول: الجدار ابيض بالعرض، فلما كان الظهور بالذات فان الظهور ليس أمراً زائداً على الصورة الذهنية لكي ننتزع منه الكيف، والكيف من المحمولات بالضميمة.

وإن قلتم: ننتزع الكيف من النسبة والعلاقة بين الصورة الذهنية والتفس، فهذه النسبة لاتخرج عن أمرين، إما أن تكون إضافة مقولية أو إشراقية، فاذا انتزعنا من الإضافة المقولية ماهية معينة فانها تكون ماهية إضافة، والعلم من ماهية الكيف لا ماهية الإضافة، وإن قلتم لا، بل هذه النسبة هي إضافة إشراقية فالإضافة الإشراقية لاتندرج تحت مقولة من المقولات، أي ليست هي ماهية بل هي أمر وجودي.

وعليه فلا يصح ماقاله صدر المتألهين من أن العلم كيف بالذات والصورة العلمية الكاشفة عمّا في الخارج كيف بالعرض. هذا هو تقرير إشكال السبزواري.

جواب إشكال المحقق السبزواري:

أجاب المصنف عليه بقوله: بالنسبة للصورة العلمية، نحن نحس بالوجدان عندما نعلم بشيء أن هناك شيئاً أُضيف إلى انفسنا، أي نحس بالوجدان أن هناك وجوداً ذهنياً حصل لدينا، طرد عدم العلم بهذا الشيء، وهذا الوجود الذهني الذي حصل لدينا يعبِّر عن كمال للنفس، فصورة الكتاب في الذهن هي أمر موجود في الذهن، وجود ذهني، وهو وجود ممكن من الممكنات، وكل ممكن له ماهية، فننتزع منه ماهيته، ولمّا لم تكن هذه الماهية كماً ولا إضافة ولا جوهراً، فانها كيف، وهو من نوع الكيف النفساني، الذي هو عرض لايقبل القسمة ولا النسبة لذاته.

الإشكال الثالث:

وهو إشكال بسيط وملخصه: انه يلزم من القول بالوجود الذهني ـ بناء على المشهور عند الحكماء، من أن الماهيات تحصل بأنفسها في الذهن ـ أن تجتمع بالذهن المتنافيات، فإذا علمنا بالثلج، يلزم أن تحضر ماهية الثلج، فيكون الذهن بارداً، وإذا علمنا بالنار، تكون ماهية النار حاضرة بالذهن فيكون الذهن حاراً ويحترق الذهن، وهكذا.

لاننا نعني بالبارد أو الحار ماتحصل وتقوم به هذه المعاني، فيلزم من ذلك ان تجتمع في الذهن المتنافيات.

جواب الإشكال الثالث:

وهذا الكلام واضح البطلان، لأن المعاني الخارجية لاتحصل في الذهن بوجوداتها العينية التي تكون منشأً لترتب الآثار، وإنما تحصل في الذهن بصورها، بماهياتها، أي النار الذهنية نار بالحمل الأولي، أي ليس لها من النار الا صورة النار ومفهومها، والنار الخارجية نار بالحمل الشائع، فما في الذهن ليس له من الماهية الا مفهومها وصورتها،

والذي يوجب الاتصاف بالحرارة والبرودة هو حصول هذه الوجودات بوجوداتها الخارجية لا الذهنية.

الإشكال الرابع:

انا نتصور المحالات الذاتية، كشريك الباري، واجتماع النقيضين، الخ. فلو كانت هذه المحالات ثابتة في الذهن، للزم من ذلك ثبوت الاشياء المستحيلة في الذهن، فعندما نقول: ان اجتماع النقيضين لامصداق خارجي له لأنه محال، فمواطن ثبوته هو الذهن، ومعنى ذلك ان المحالات الذاتية ثابتة بالذهن، ومن المعلوم أن المحال لاثبوت له لا بالخارج ولا بالذهن.

جواب الإشكال الرابع:

المحالات الذاتية مفاهيمها ثابتة في الذهن ولا مصاديقها، أي أن اجتماع النقيضين هو اجتماع النقيضين في الذهن بمفهومه وليس مصداق اجتماع النقيضين قائم بالذهن. كذلك شريك الباري، نقول: شريك الباري شريك الباري بالحمل الأولي في الذهن، أي مفهوم شريك الباري هو مفهوم شريك الباري، وليس هذا المفهوم الموجود بالذهن هو مصداقاً حقيقياً لشريك الباري تعالى الباري عن ذلك علواً كبيراً، وانما هو ممكن مخلوق للباري. فشريك الباري في الذهن هو صورة، هو مفهوم، وهو كيف نفساني، وهو موجود ممكن مخلوق للباري.

الإشكال الخامس:

انه لو كانت الاشياء بماهيتها تحضر في الذهن، فان هناك اشياء في الخارج لها من الاتساع قدر هائل، كسعة البحار أو الأرض مثلاً، فلو كان حضور الماهيات في الذهن بأنفسها، للزم من ذلك ان ينطبع هذا الكبير أو هذه الامور الواسعة جداً في الصغير الذي هو الدماغ، ومحال أن ينطبع الكبير في الصغير، ففي الاناء الصغير لاتستطيع أن تستوعب البحر بتمامه.

جواب الإشكال الخامس:

وهذا الإشكال أُجيب عليه هكذا: ان العصب الذي تـنطبع فـيه الصـورة، أو القـوة الدماغية هذه التي تظهر فيها الصورة واسعة كبيرة، لانها تنقسم الى مالانهاية، فهذا الدماغ الذي تنطبع فيه الصورة ينقسم الى مالانهاية، فهذا الدماغ لو قسمناه الى جزأين، ثم كل جزء نُقسمه، وهكذا حتى نصل الى الذرة مثلاً فإنها كذلك يمكن تقسيمها إذ فيها أعلىٰ وأسفل، والأسفل فيه يمين وشمال، والقسم اليمين يمكن تقسيمه الىٰ يـمين وشـمال وأسفل وأعلىٰ، وهكذا لما لانهاية.

وقد أجيب: أن التقسيم غير متناهٍ عقلياً، ولكن الاقسام متناهية، كالذرة، تنقسم الى الكترون وبروتون ونيترون، ثم تقف عند هذا، وتتفتت بتحولها الى طاقة. أمّا امكان التقسيم فالعقل يقول يمكن أن نقسم الى مالانهاية، فالممكن هو التقسيم، أمّا الاقسام فإنها متناهية وتقف عند نقطة معينة.

ومن جهة ثانية فاننا ندرك بالوجدان أن كف الانسان لايمكن أن تستوعب الجـبل، حتى لو فرضنا أن هذا الكف كانت اقسامه غير مـتناهية. إذاً الجـواب عـلى الإشكـال غير تام.

والصحيح في جواب الإشكال الخامس أن نقول:

أولاً: أن الصورة العلمية الموجودة في الذهن تنقسم الى صورة حسيّة وصورة خيالية وصورة عقلية.

والصورة الحسيّة: هي صورة القلم الذي نشاهده الآن مثلاً، وهي صورة جزئية.

والصورة الخيالية: هي نفس صورة القلم لو رفعته أو أغمضت عيني، أي صورته بعد ان يغيب هذا القلم، وهي جزئية ايضاً.

والصورة العقلية: هي صورة القلم الكلي، مفهوم القلم الكلي، الذي لايمتنع أن ينطبق على أي مصداق من مصاديقه، فالصورة الحسية والخيالية مجردة عن المادة دون آثارها، اذ فيها طول القلم ولونه ومـواصـفاته الاخـرىٰ. أمـا الصـورة العـقلية ـمـفهوم القـلم

الكلي ـ فهي مجردة عن المادة وآثارها.

وهنا نقول: إن الصورة التي ندركها ـ صورة القلم أو الكتاب أوالأرض أوالبحار ـ هذه الصورة الجزئية هي صورة مجردة عن المادة تجرداً مثالياً، وهو غير التجرد العقلي، لأنه تجرد عن المادة وإن كانت فيها آثار المادة ـ شكل المادة، طولها، لونها... الخ ـ فإذاً هذه الصورة تحصل في النفس، والنفس ايضاً مجردة عن المادة، وإن كانت في فعلها مرتبطة بالمادة، فالصورة موجود غير مادي، والنفس ايضاً موجود غير مادي، والصورة تحصل في النفس، والكبير والصغير من خصائص المادة، أمّا المجرد فلا يوصف بالكبير والصغير، فيمكن أن تحل صورة الأرض مثلاً في النفس، لانها صورة مجردة عن المادة تجرداً مثالياً، أي تحمل مواصفات هذا الشيء الجزئي وتحل في النفس المجردة ايضاً عن المادة، وعليه يمكن حل الإشكال.

وقد يقال: ماهذه الافعال والانفعالات التي نراها في أجهزة الحواس؟ فعندما نحس بشيء بأجهزة الحواس فان الجهاز العصبي ينفعل ويتأثر وتطرأ عليه تغيرات مثل هذه الانفعالات والتغيرات، لكن الجهاز العصبي ماهو إلّا قناة توصل الصور الى النفس. وبتعبير فلسفي نقول: أن الإحساس هو الذي يؤدي الى انتقال الصور للنفس، وهذه الانفعالات والافعال إنما هي معدات أو مقدمات، أي توصل هذه الصور العلمية الى النفس، وتجعل النفس مستعدة لقبول هذه الصور.

الإشكال السادس:

أن علماء الطبيعة المعاصرين يفسرون الادراك تفسيراً ماديّاً، فيقولون أنك عندما تدرك صورة الكتاب في ذهنك وتحضر صورته لديك، يسقط شعاع من هذا الكتاب على عدسة عينك أو على القرنية، ثم ينتقل من القرنية الى الشبكية، وهذه النظرية بخلاف النظرية القديمة التي تقول إن الشعاع يخرج من العين ويسقط على الجسم المرئي. والشبكية تحتوي على قدر هائل من الخلايا الحساسة العصبية، وهذه الخلايا تحصل فيها حالة ارتعاش او إحساس او تفاعل فسلجي معيّن، وحينئذ تنقل الشبكية الصورة الى

الدماغ، وبالنتيجة لايكون الادراك الا هذا. وعلى هذا الاساس لايكون إدراك ماهيّة الكتاب، هو حضور ماهيته في النفس كما قال الفلاسفة.

جواب الإشكال السادس:

إننا لانفسر الادراك تفسيراً مادياً، وإلا لو كنا نفسره مادياً لكنّا نقبل ماقلتم، لأن تفسير الادراك تفسيراً مادياً يؤدي الى السفسطة، إذ لاطريق لنا الى معرفة الواقع حينئذ، لأن هذه الصورة المفترضة التي انتقلت الى الدماغ لاتكون مطابقة للواقع الخارجي. وعليه فنحن نفسر الادراك تفسيراً آخر، فنقول: إن الصور العلمية تنقسم الى صور عقلية وصور حسية وخيالية جزئية، وكل الصور مجردة، ولكن الصور الخيالية والحسية مجردة تجرداً مثالياً، لأنها تحمل بعض آثار المادة، بينما الصور العقلية مجردة تجرداً تاماً عن المادة، وهذه الصورة المجردة تحضر لدى النفس المجردة وعلى هذا نقول: الماهية بنفسها تكون حاضرة في الذهن، وحينئذ تكون مطابقة للخارج مطابقة تامة.

الإشكال السابع:

أنه عندما نتصور صورة الكتاب مثلاً، فهذه الصورة لمفهوم الكتاب الكلي، كما أنها تكون كلية فإنها جزئية أيضاً، ولايمكن أن تكون ماهيّة واحدة كلية وجزئية.

أما كيف تكون كلية وجزئية؟ فيقول صاحب الإشكال: إذا لاحظت مفهوم الكتاب في الذهن من حيثُ كونُ هذا المفهوم كلياً، ينطبق على كل مصداق للكتاب في الخارج فهذه صورة كلية، وإذا لاحظت مفهوم الكتاب في الذهن من حيثُ هو موجود في ذهن زيد أو في ذهنك الآن، فالصورة جزئية، لأنها مرتبطة بمحل معين، في ذهنك خاصة دون أذهان الآخرين، وزمان معين، ومرتبطة بخصائص تجعلها جزئية، فصورة الكتاب الكلية الموجودة في ذهنك غير صورة الكتاب الكلية الموجودة في ذهني، فان تلك في ذهنك وهذه في ذهني، فالمحل ليس واحداً، فتكون الصورة التي في الذهن كلية وجزئية في آن واحد. وهذا لايمكن. إذ هناك مغايرة بين الكلي والجزئي.

جواب الإشكال السابع

ليس هناك إشكال أن يكون هذا الشيء كلي بلحاظ معين، ويكون جزئياً بلحاظ آخر، فإذا لاحظناه من حيثُ انطباقهُ على الخارج على مصاديقه الخارجية، يكون حينئذ كليّاً، وإذا لاحظناه بلحاظ آخر، من حيثُ هو موجود في ذهنك، في هذا المحل، وموجود في هذا الزمان، فهو جزئي، فلا مانع من أن تكون هذه الصورة كلية وجزئية باختلاف اللحاظ.

❊ ❊ ❊

المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود الى ما في نفسه و ما في غيره و انقسام ما في نفسه الى ما لنفسه و ما لغيره



الفصل الأول

الوجود في نفسه والوجود في غيره

لو لاحظنا هذه القضية، (الانسان ضاحك)، فإن فيها موضوعاً ومحمولاً وكلاهما موجود في الخارج، الموضوع وهو الانسان موجود في الخارج، كزيد، والضاحك هو المحمول وهو ايضاً موجود في الخارج، كا(زيد يضحك) مثلاً. لكن هل يوجد وراء الموضوع والمحمول أمر آخر غيرهما أو ان الموجود هو الموضوع والمحمول فقط؟ الصحيح أن هناك وجوداً آخر غير وجود الموضوع والمحمول، أي وجود ثالث، وهو الوجود الذي يربط بين الموضوع والمحمول ويحقق الاتحاد بينهما، وإن كنا مسامحة نعبر عن هذا الوجود بأنه وجود ثالث، لأن هذا الوجود ليس وجوداً مستقلاً بل هو قائم بالطرفين، فوجود الانسان وجود مستقل، ووجود الضاحك وجود مستقل، أمّا الوجود الرابط بين الانسان والضاحك فهو غير مستقل، بل هو رابط بين الوجودين، ولذلك فليس هناك وجود مستقل في الخارج غير هذين الوجودين، ليس له وجود ثالث مستقل، بل وجوده بوجود الطرفين، قائم بالطرفين، لماذا؟ لأنه لو كان له وجود منحاز ومستقل ثالث، لأصبح لدينا ثلاثة اطراف، ولكي يتحقق ربط بين هذه الوجودات الثلاثة لابد أن يكون بين الطرف الأول والثاني وجود، وبين الطرف الثاني والثالث وجود، فتصبح عندنا خمسة وجودات، وهذه الوجودات الخمسة إذا كانت مستقلة كلها فسوف نحتاج الى

أربعة روابط، تربط الأول بالثاني والثاني بالثالث والثالث بالرابع والرابع بالخامس فتصبح تسعة، وهذه التسعة وجودات إذا كانت كلها مستقلة نحتاج إلى ثماني روابط، وهكذا تتسلسل العملية الى مالانهاية، وهذا محال.

إذاً فالصحيح هناك وجود مستقل للموضوع، ووجود مستقل للمحمول، ووجود رابط بينهما، وهو قائم بهما. هذا في الخارج، أمّا في الذهن، فهل هذا المفهوم الرابط بين الطرفين مستقل في مفهومه في الذهن؟ الجواب: هو ليس مستقلاً في مفهومه في الذهن، فعندما نتصوره، نتصوره ايضاً بما هو رابط بين الطرفين، أي أن معناه في الذهن هو معنى حرفي وليس معنىً اسمياً -كما قرأنا في الاصول- إذ المعنىٰ الاسمي هو المستقل بالمفهومية، كمعنى زيد، وضاحك، أما المعنىٰ الحرفي فليس مستقلاً بالمفهوميةبل إنما يتصور في اطار ووعاء طرفيه، لأنه قائم بالطرفين، مثل معنى (من). هذا هو الوجود الرابط القائم بطرفيه.

والوجود الآخر هو الوجود المستقل أو الوجود المحمولي، ومعناه الذي له معنىً مستقل في المفهومية ويقبل الحمل على غيره، مثل (الضاحك) اذ تستطيع ان تحمله على غيره فتقول: الانسان ضاحك.

نتائـــج:

يستخلص المصنف نتائج ثلاثاً:

الأولىٰ: أن كل وجود رابط لاماهيّة له. وهنا نشير الى نكتة، وهي أن الممتنعات لاماهيّة لها، كما أن الواجب تعالى لاما هيّة له، بل ماهيّته انيّته -كما سوف يأتي- كذلك الوجود الرابط لا ماهيّة له مع أنه وجود ممكن وليس وجوداً واجباً. لأن الماهيّة -كما قلنا- هي ظهورات الوجود الممكن للذهن أو حدوده، والحدود تقتضي وجوداً مستقلاً، فالوجود المستقل له حدود معينة، والذهن ينتزع منه هذه الحدود، وحدود الوجود الممكن هي ماهيّته، أما بالنسبة للوجود الرابط فليس مستقلاً، وعليه فلا يمكن أن يكون له معنىً مستقل، ولذلك لايمكن أن تكون له ماهية مستقلة.

الثانية: أن ثبوت الوجود الرابط يقتضي اتحاداً بين طرفين، فكلما كان هناك وجود رابط فلابد من اتحاد بين طرفين، كزيد والقيام، لأن الوجود الرابط أمر واحد وليس متعدداً، وهو قائم بطرفيه وغير خارج منهما، فلابد أن تكون هناك وحدة بين الطرفين، حتى يتحقق الوجود الرابط.

الثالثة: الوجود الرابط إنما يتحقق في مطابق الهليات المركبة دون مطابق الهليات البسيطة، فقد قلنا سابقاً إن (هل المركبة) هي التي يُطلب فيها ثبوت شيء لشيء، تسأل (هل زيد قائم؟) ف(هل) هنا مركبة. أمّا (هل البسيطة)، فهي التي يُطلب فيها ثبوت الشيء، أي يُسأل فيها عن وجود الشيء لاثبوت شيء لشيء آخر، فالوجود الرابط بما أنه يربط بين شيئين فهو يربط بين شيء وشيء، لذلك فهو يتحقق في مطابق الهليات المركبة التي يكون في مطابقها شيئان، والوجود الرابط يربط بين هذين الشيئين. أمّا مطابق الهليات البسيطة، فليس هناك إلّا طرف واحد، إذ هي تدل على ثبوت الشيء، والطرف الواحد لا يتحقق فيه رابط لأن الرابط إنما يربط بين طرفين.

الفصل الثاني

كيفية اختلاف الوجود الرابط والمستقل

هل الاختلاف بين الوجود الرابط والمستقل اختلاف سنخي، (نوعي)؟ بمعنى أن سنخ وحقيقة ونوع الوجود الرابط غير سنخ ونوع الوجود المستقل. أو لايوجد اختلاف نوعي بينهما؟ هناك موقفان في هذه المسألة، تبنىٰ المصنف أحدهما واعتبره الحق. موقف يرىٰ أن الوجود الرابط سنخ وجودٍ غير الوجود المستقل، والاختلاف بينهما حقيقي نوعي. بينما اختار المصنف عدم الاختلاف النوعي بينهما، فقال: يمكن أن ينسلخ الوجود الرابط عن معناه التعلقي فيلاحظه الذهن مستقلاً.

بيان ذلك: أن في مسألة العلة والمعلول، تكون العلاقة بين المعلول والعلة علاقة ربط، أي المعلول مرتبط بالعلة، المعلول مضاف للعلة، وهذه الإضافة إشراقية، أي أن المعلول ليس له وجود وراء وجود العلة، وإنما العلة هي التي تفيض وتُشرق المعلول، وفي ضوء نظرية الفقر الوجودي للممكنات، فإن هذه الممكنات مفتقرة في وجودها للواجب، أي هي ظل له واشعاع له، ومفاضة منه. فاذا لاحظنا الوجود الامكاني (وجود المعلول)، بالنسبة الى الواجب تعالى، فإن وجوده لايكون مستقلاً، وإنما يكون وجوده وجوداً ربطاً، تعلقياً، وإذا لاحظناه في نفسه بقطع النظر عن علته، فمنه ماهو جوهر، ومنه ماهو عرض، والأعراض والجواهر هي موجودات مستقلة، أي وجودها وجود

محمولي مستقل.

وعليه يمكن أن يكون هذا الوجود الممكن وجوداً رابطاً من جهة ووجوداً مستقلاً من جهة أخرىٰ.

ومن هنا يتبين أن أي مفهوم ومعنىً من المعاني انما يكون معنىً اسمياً أو معنىً حرفياً، تبعاً للوجود الذي ينتزع منه، فإذا انتزعناه من وجود مستقل يكون معنى مستقلاً وإذا انتزعناه من وجود رابط يكون رابطاً. أمّا إذا لاحظنا المفهوم بقطع النظر عن الوجود الذي ينتزع منه، أي لاحظناه في نفسه، فلا يكون إلّا مبهماً، فلانستطيع أن نصفه بالمستقل أو الرابط فالمفهوم من حيث هو مفهوم لامستقل ولارابط، بمعنى يقبل ان يكون مستقلاً كما يقبل ان يكون رابطاً، لكن وجوده الذي ينتزع منه هو الذي يحدد ما اذا كان مستقلاً أم رابطاً.

الفصل الثالث

من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه

ان معنى وجود الشيء في نفسه لغيره انه يطرد عدم نفسه وعدماً مقارناً لمحله، مثل وجود العرض. وحقيقة وجود العرض يمكن أن تتضح بالمثال، فالعلم عرض، ووجود العلم يطرد عن ماهيته العدم، كما يطرد عدماً عن الماهية التي يحل فيها، فعندما تعلم بشيء يطرد علمك به عدم العلم ويطرد عدماً آخر عن ذهنك، عن المحل الذي حلَّ فيه، أي يطرد عن ذهنك عدم العلم «الجهل».

إذاً الوجود في نفسه لغيره يطرد عدمين، عدم نفسه، ويطرد عدماً عن ماهيّة غيره، خُذ وجود البياض بالنسبة للورقة، فإنه أولاً يطرد العدم عن ماهيّة البياض، وثانياً يطرد عدماً عن الورقة، لأن البياض كان معدوماً في الورقة، فطرد عدم البياض لتصبح بيضاء. ولكن هل العلم أو البياض يطرد عدم الماهية التي يحل فيها؟ أي هل البياض يوجد الورقة ـ وهذا معناه يطرد عدم الورقة ـ؟ أوهل العلم يطرد عدم الذهن - يوجد الذهن ـ؟ الجواب: لا، بل العلم يطرد عدماً عن الذهن وهو عدم العلم، يطرد عدماً عن الماهية التي يحل فيها. والبياض يطرد عدماً عن الورقة التي يحل فيها، فتتصف بأنها بيضاء، ولا يطرد عدم ماهيّة الورقة، أي لا يوجد الورقة. وإلّا لو فرضنا أنه يطرد عدمه ويطرد عدم الماهيّة التى يحل فيها ـ لاعدماً عنها ـ فسيكون لأمر واحد ماهيتان، يكون للعلم ماهيتان، ماهية

نفسه، كيف نفساني، وله ماهية الذهن، وللبياض ايضاً تكون ماهيتان، ماهية نفسه، وماهيّة المحل وهي الورقة، وهذا محال، لأنه يلزم منه أن يكون الامر الواحد كثيراً، والامر الواحد من حيثُ هو واحد ليس بكثير.

إذاً الوجود في نفسه لغيره يطرد عدم نفسه، عدم ذاته، عدم ماهيته، ويطرد عدماً مقارناً للمحل الذي يحل فيه، أي يطرد عدم العلم عن الذهن، أو يطرد عدم البياض عن الورقة.

وقد يقال ماهو الدليل على وجود هذا القسم من الوجود؟ ماهو الدليل على تحقق الوجود في نفسه لغيره؟ نقول أن وجودات الأعراض هي الدليل على تحقق هذا القسم من الوجود في نفسه لغيره، لماذا؟ لأن كل عرض من الأعراض، كالعلم والبياض، والقدرة، كل عرض يطرد عن ماهيته العدم، البياض يطرد عدم البياض، فيوجد البياض، كما يطرد نوعاً من العدم المقارن للذهن، أي يطرد البياض نوعاً من العدم المقارن للورقة، الذي هو عدم البياض.

كذلك الدليل على وجود هذا القسم هو الصور النوعية الجوهرية، فقد قلنا سابقاً، إن الجسم مؤلف من مادة وصورة والمادة جوهر، والصورة ايضاً جوهر، والمادة هي حيثية القبول، والصورة هي حيثية الفعلية، فالانسان يبدأ نطفة ثم علقة ... الخ. أي في كل مرة يلبس صورة، أو البذرة تلبس صورة البذرة ثم صورة النبتة ثم صورة السنبلة ثم صورة الطحين ثم صورة الخبز، فهذه الصورة هي صورة نوعية جوهرية، تحدد ماهيّة نوع من الانواع، والمادة ثابتة تقبل هذه الصور، وهذه الصور الجوهرية، تطرد العدم عن نفسها، لأنها عندما توجد صورة النبتة تطرد عدم النبتة، كما أنها تطرد عدماً عن المادة، لأن المادة لم تكن لابسة لصورة النبتة، وهذا النوع من الطرد هو الذي عبّرنا عنه بالوجود لغيره، الوجود الناعت لغيره، وبذلك يتضح أن الوجود في نفسه لغيره يشمل الأعراض مضافاً الى الصور النوعية الجوهرية.



المرحلة الرابعة

في المواد الثلاث: الوجوب والإمكان والامتناع



الفصل الأول

في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها

نشير أولاً الى تعريف بعض المصطلحات ذات العلاقة بهذا المبحث، مثل جهة القضية ومادة القضية، عندما يقال: هذه القضية موجهة: فالمقصود بالجهة هو كيفية النسبة بين مفهوم ومفهوم، ففي قولنا: (زيد قائم)، كيفية النسبة في الذهن بين مفهومي زيد وقائم تسمىٰ جهة القضية، ونفس كيفية النسبة في الواقع الخارجي تسمى مادة القضية. ومن المعلوم أن محور بحث الفيلسوف هو الواقع والوجود الواقعي، ولذلك نقول في بحث القضايا الوجود أهو ضروري أم ممتنع أم غير ضروري؟ والمادة هنا ـ مصطلحاً ـ ليس بمعنىٰ المادة الذي ذكرناه سابقاً، عندما كنّا نقول إن الجسم مركب من مادة وصورة، وإنما نعني بمصطلح المادة هنا هو المصطلح المنطقي الذي يعني: كيفية النسبة في متن الواقع بين أمرين. ففي هذه المرحلة ندرس كيفية النسبة في الخارج بين أي أمر والوجود. فإذا لاحظنا أمراً ما كالعنقاء أو الانسان أو الكتاب أو اجتماع النقيضين، قلنا هل الوجود ضروري الثبوت له أم لا؟ فإذا كان ضرورياً له، يكون واجباً، وإن كان الوجود ممتنعاً له، كما في اجتماع النقيضين، يكون ممتنعاً، وإن لم يكن الوجود ضروري الثبوت ولاضروري الامتناع كان ممكناً. وهنا نقرأ تعريف هذه المواد الثلاث، وسوف يتبين أن

لاتعريف حقيقياً لها، ثم نشير الى انحصار المواد في الثلاث، فالكلام في الفصل الأول يقع في نقطتين:

الأولى: في معنى الوجوب، والامكان، والامتناع.

الثانية: انحصار المواد في هذه الثلاث.

والمقصود بالوجوب والامتناع والامكان، هو أنَّ اي مفهوم إذا قسناه للوجود أي حملنا الوجود عليه، فلا يخلو من احد ثلاث حالات، فعندما نقول: (الباري تعالى موجود)، فالنسبة بين الوجود والباري هي الضرورة «الوجوب» أي ان الوجود ضروري له ولايمكن أن ينفك عنه، وإذا لاحظنا الانسان ونسبنا الوجود له فان الوجود لاضروري الثبوت ولا ضروري العدم، أي يتساوى فيه الطرفان، وبذلك تكون ضرورة الوجوب مرتفعة وضرورة العدم مرتفعة، فيكون مُمكناً. وإذا لاحظنا اجتماع النقيضين ونسبناه الى الوجود، فثبوت الوجود بالنسبة الى اجتماع النقيضين ممتنع، أي محال، وضروري العدم.

انحصار المواد في الثلاث:

هل هذه المواد منحصرة في الثلاث؟ نعم، لأن الشيء إمّا ضروري الوجود، أو ضروري العدم، أو لاضروري الوجود ولاضروري العدم ـ ممكن ـ.

وقد يقال لماذا لم يكن ضروري الوجود وضروري العدم؟ نقول: هذا محال، لأنه يلزم منه اجتماع النقيضين، أي اجتماع الوجود والعدم.

معنى المواد الثلاث:

معاني هذه المواد الثلاث أتحتاج تعريفاً أم هي مستغنية عن التعريف؟ الجواب: إن هذه المواد الثلاث بديهية، مستغنية عن التعريف، لأن هذه المفاهيم مثلها، كالوجود، كما أن الوجود مفهوم عام بسيط غير مركب، مستغنٍ عن التعريف، مفهوم بديهي، كذلك هذه المفاهيم، بسيطة وعامة، غير مركبة، فهي مستغنية عن التعريف، فاذا لاحظت الضرورة،

فإن حكمها هو حكم الوجود، لأن جميع الضرورات تنشأ من الوجود، والضرورة تساوي الوجود بالنتيجة. وعليه فكما أن الوجود مستغنٍ عن التعريف فكذلك الضرورة.

وهكذا الأمر في الامكان، فإنه غير قابل للتعريف، فهو وإن كان منسوباً للماهيّة، لأن الماهيّة هي الممكن، وهي يمكن أن يعتبرها الذهن بشكل مستقل، باعتبار أن مفهوم الماهيّة زائد على الوجود، ولكن الماهية لاتكون مستقلة عن الوجود في الواقع، أي لاتوجد ماهيّة بلا وجود، فالماهية إمّا تكون متلبسة بالوجود الخارجي والذهني أو على الأقل متلبسة بالوجود الذهني، فالامكان دائر مدار الوجود، وبما أن الوجود مستغنٍ عن التعريف فكذلك الامكان، فضلاً عن أن الامكان هو سلب لضرورة طرف الايجاب وسلب لضرورة طرف السلب.

أما الامتناع فهو عبارة عن ضرورة العدم، فإذا عرّفنا الوجود وعرّفنا العدم عندها يكون الامتناع واضحاً، لأنه ضرورة العدم.

وعليه يتضح أن هذه الامور الثلاثة مستغنية عن التعريف، فهي مستغنية عن التعريف، مُتأسية فيه بالوجود، كما يقول السبزواري. وما ذكر لها من تعاريف فهي دورية، أي يلزم منها الدور، لأنه يؤخذ أحدها في الآخر، إذ يقولون في تعريف الواجب: «مايلزم من فرض عدمه محال» فأُخذ فيه عدم الامتناع، ويقولون في تعريف المحال: «مايجب أن لايكون» أُخذ فيه عدم الوجوب، ويقولون في تعريف الممكن: «ماليس بممتنع ولا واجب» أُخذ في تعريفه عدم الوجوب وعدم الامتناع.

الفصل الثاني

انقسام كل من المواد الى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس

كل واحدة من المواد الثلاث تنقسم الى عدة اقسام، فالوجوب، ينقسم الى واجب بالذات وواجب بالغير، وواجب بالقياس الى الغير، وكذلك الامتناع، ممتنع بالذات، وممتنع بالغير، وممتنع بالقياس الى الغير، وأما الامكان، فنقسمه إلىٰ ممكن بالذات، وممكن بالقياس، وأما الممكن بالغير فإنه غير معقول ومستحيل. فتكون الاقسام ثمانية.

مالمقصود بالواجب بالذات؟ المقصود به أن المحمول ضروري بالنسبة الى الموضوع، وهذه الضرورة ناشئة من ذات الموضوع، أي أن الموضوع من حيثُ هو، من حيثُ ذاتُهُ، يقتضي المحمول، وبأي شكل لايمكن سلب الوجود عن هذا الموضوع، لايمكن التفكيك بين الواجب وبين الوجود، بين المحمول والموضوع. هذا هو الواجب بالذات.

أما الممتنع بالذات فهو مقابل الوجوب بالذات، فالممتنع بالذات يعني أن الذات يمتنع وجودها، شريك الباري من حيثُ هو، واجتماع النقيضين من حيثُ هو، وجوده أمر محال، أي أن العدم ضروري لهذه الذات ـ ونعبر بالذات تعبير مسامحي لأن العدم لاذات له، أي المحالات لاذات لها وانما ذاتها مفترضة ـ فعندما نقول اجتماع النقيضين محال، يعني العدم ضروري لهذه الذات المفترضة.

بينما الممكن بالذات هو: لو لاحظنا الذات من حيثُ هي، فليست ضرورية الوجود،

أي الوجود ليس ضرورياً لها، ولا ضرورية العدم، أنت الآن تفترض كائناً خُرافياً كالعنقاء، فهذا الكائن لا الوجود ضروري له ولا العدم ضروري له، أي أنه يمكن أن يوجد ويمكن أن يكون معدوماً، فوجوده متوقف على وجود علته، وعدمه متوقف على عدم علته، هذا هو الممكن الوجود بالذات.

وأما المقصود بالوجوب بالغير، فهو اننا لاحظنا الممكن بحسب ذاته، فإما أن يكون موجوداً، لكن وجوده بسبب الغير، وجوده يعتمد على وجود علته، حتى يوجد الغليان، فلابد من وجود النار، إذا وجدت علته وجد، فوجوده يكون ضرورياً إذا وجدت علته وبذلك يكون وجوده واجباً ولكنه واجباً بالغير لابالذات. وإذا لم توجد علته، فانه يكون ضروري العدم، أي ممتنع بالغير، كالماء الممتنع الغليان لانعدام علته فامتناعه لامتناع علته، لان امتناعه عن الغليان ليس لذاته، فالممكن بالذات يمكن أن يكون ممتنعاً بالغير لعدم المقتضي لوجوده، ويمكن أن يكون واجباً بالغير إذا وجدت علته.

أمّا الامكان بالغير فانه غير معقول، محال، لأن الممكن بالغير نفترضه إمّا أن يكون ضرورياً، واجباً بذاته أو ممتنعاً بذاته، أو ممكناً بالذات، لأن المواد لاتخلو عن ثلاث مواد، فإذا كان واجباً بذاته فإنه لايمكن أن يكون ممكناً بغيره، لأن الواجب بذاته، يستحيل عدم وجوده، أي الوجود من لوازم ذاته، والامكان يعني ألا يكون الوجود ضرورياً ولا العدم ضرورياً.

ولو فرضنا أنه ممتنع بالذات، فإنه لايمكن أن يكون ممكناً بالغير، لأن الامتناع ضروري لهذه الذات، ولايمكن التفكيك بين الامتناع وبين الذات.

إذاً لا يبقىٰ لدينا إلا الممكن بالذات، والممكن بالذات لايمكن أن يكون ممكناً بالغير، لأنه ممكن بذاته، إن تحقق له إمكان بالغير او لم يتحقق له فهو ممكن بذاته ولايؤثر فيه ذلك الامكان.

وعلى هذا يكون الامكان بالغير ممتنعاً، لأن الأمر لايخرج عن ثلاثة احتمالات كلها لايكون معها ممكناً بالغير.

وأما الوجوب بالقياس: فمعناه أنه إذا وجد شيء فإن هذا الشيء بالنسبة إليه يكون

ضرورياً، أي من المحال أن يوجد (أ) ولايوجد (ب) لأن (أ) واجب بالقياس الى (ب)، و(ب) واجب بالقياس الى (أ)! كما في المتضايفين، أي اذا كان هناك أخ فبالقياس اليه يوجد اخ آخر، واذا كان هناك زوج فبالقياس اليه توجد زوجة.

أمّا الامتناع بالقياس الى الغير فكما في وجود أحد المتضايفين إذا قيس الى عدم الآخر، أي اذا قيس وجود الزوج الى عدم الزوجة، فوجود الزوج يكون ممتنعاً، لأن وجود الزوج موقوف على وجود الزوجة، أي على أصل الزوجية.

أما الإمكان بالقياس الى الغير فانه أمر افتراضي، كما لو افترضنا هناك واجبين ـ قلنا بالافتراض وإلا فبالواقع، قل هو الله احد، وحده لاشريك له، لكن بالافتراض ـ فلو فرضنا هناك واجباً (أ) وواجباً هو (ب) فالواجب (أ) بالقياس الى الواجب (ب) ممكن، لأنه لاضروري الوجود بالنسبة إليه ولا ضروري العدم، وهذا معنى الامكان، لأنه لا علية ولا معلولية بينهما.

الفصل الثالث

واجب الوجود ماهيّته إنيّته

نبحث هذه المسألة عبر نقاط :

الأولىٰ :

تاريخ المسألة، فهذه المسألة ، لم تبحث في الفلسفة اليونانية، وأول من بحث هذه المسألة الفيلسوف المسلم الفارابي، ثم ابن سينا، ثم المتأخرون ، فهذه المسألة من مبتكرات الفلسفة الاسلامية .

الثانية :

ماهو المقصود بالماهية في هذا العنوان ؟ الجواب: ان الماهية ـ كما ذكرنا ـ عندما تطلق يراد بها أحد معنيين ، إما الماهية بالمعنىٰ الأخص أو الماهية بالمعنىٰ الأعم ، والماهية بالمعنىٰ الأخص هي مايقال في جواب ماهو ؟ نقول ماهو الانسان؟ الجواب : حيوان ناطق . أمّا الماهيّة بالمعنى الأعم فهي مايتحقق به الشيء ، سواء كان هذا الشيء له ماهيّة ، مثل الممكنات، كالانسان والكتاب ، أو لم تكن له ماهيّة، كالواجب تعالى ، فان الواجب تعالى متحقق بذاته، أي متحقق بوجوده ، فالماهية بالمعنى الأعم إنما تعني الوجود ، وهنا

عندما يقال واجب الوجود ماهيته إنيّته، المقصود بالماهية هنا التحقق والوجود، فواجب الوجود ماهيته وجوده، وإنيته المقصود بها الوجود.

الثالثة:

اين تبحث عادةً مسألة (واجب الوجود ماهيّته إنيّته)؟ الجواب: انها تبحث عادةً في موضعين في الفلسفة الاسلامية، أحدهما في الامور العامة، في بحث الوجود والعدم والماهيّة، لأن هذا البحث يخص الكيفية المتعلقة بالوجود، أي نحو الوجود، ولذلك يبحث في هذه المرحلة، لأنه بحث في نحو الوجود، في كيفية وجود الواجب تعالى، أَله ماهيّة أم لا؟ وثانيهما الذي تبحث فيه، هو الالهيات بالمعنى الأخص، وهي المرحلة الثانية عشرة من هذا الكتاب.

وقد بحثها صدر المتألهين في كتابه الأسفار في الامور العامة، كما بحثها في الالهيات بالمعنى الأخص. كذلك بحثها السبزواري في كتابه المنظومة في موضعين.

الرابعة:

مالمقصود بقول الفلاسفة: الحق ماهيّته إنيّته؟ قلنا إن المقصود بالماهية هنا التحقق والوجود، لا الماهيّة بالمعنى الأخص بل الماهيّة بالمعنىٰ الأعم، مابه يوجد الشيء، سواء كان الشيء ممكناً أم واجباً، فإن الواجب تعالى ماهيّته وجوده.

لقد حصل خلاف في المسألة، فإن بعضاً كالفخر الرازي والمحقق الدواني ـ وإن بحثوا المسألة تحت هذا العنوان ـ ولكنهم فسَّروا (واجب الوجود ماهيّته انيته)، بتفسير آخر، فقالوا: أن الواجب حقيقة ثبت لها الوجود. ومعنىٰ ذلك أنه عند التحليل سنلاحظ هناك معنيين للواجب، معنىً ذاتياً ومعنىً وجودياً، كما أن الممكن له معنى ذاتي ومعنى وجودي، ولكن الفرق بين الممكن والواجب أن الممكن ذاته معلومة، ماهيّته معلومة الحقيقة، وأما الواجب فذاته غير معلومة، ماهيّته مجهولة الحقيقة، من هنا اثبتوا وجود ماهيّه للواجب، فقالوا: كما أن الممكن له ماهيّه كذلك الواجب، ولكن الفرق أن ماهيّة الممكن معلومة، بينما ماهيّة الواجب غير معلومة.

وعلى هذا الأساس قالوا: إن الفرق بين الواجب والممكن هو أن الماهيّات الممكنة بذاتها لاتقتضي الوجود ولا العدم، أي لا ننتزع من ذات ماهيّة الانسان، بقطع النظر عن الوجود والعدم، لاننتزع منها الوجود ولا العدم، اما ماهيّة الواجب، ذات الواجب، فهي ذات ننتزع منها لذاتها الوجود بقطع النظر عمّا عداها، هي في مرتبة ذاتها تكون منشأً لانتزاع الوجود.

فهذا الموقف يُثبت الماهية للواجب ولكنه يقول: انها مجهولة، والفرق بين ماهيّة الواجب والممكن أن ماهيّة الممكن لاننتزع منها الوجود ولا العدم بقطع النظر عمّا عداها، اذا لاحظناها بما هي، فهي لا موجودة ولا معدومة، أمّا ماهيّة الواجب، من حيثُ هي ننتزع منها الوجود.

ولكن صدر الدين الشيرازي الذي بحث هذه المسألة بالتفصيل قال: إن الواجب لا ماهيّة له، وماهيته وجوده، لماذا؟ لأن الماهيّة هي حدّ الوجود الامكاني، فالوجود يجب أن يكون محدوداً حتى ينتزع منه الذهن الحد. الوجودات الامكانية لها حدود، لها زمان معين، لها مكان معين، لها علة معينة ... الخ. فالذهن يستطيع أن ينتزع من هذا الوجود حدوداً معينة هي الماهيّة، أما الوجود الواجب فليس محدوداً بحدود، بل هو وجود مطلق، لايحدّه حد من زمان أو مكان أو أي حدٍّ من الحدود، ولهذا لايمكن أن ننتزع منه حدوداً، وفي النتيجة فلا ماهيّة له، لأن الماهية هي حد الوجود، والواجب لاحدَّ له، أي لاحدود للمطلق.

من هنا يقال: أن الحقائق المحدودة قابلة للادراك والتصور، ولذا ينتزع الذهن منها ماهيّات، أمّا حقيقة الوجود الواجب فهي مطلقة، غير محدودة، فلا ينتزع الذهن منها ماهية. ولهذا نقول لاماهية للواجب، بل ماهيّته أي تحققه هو وجوده.

الخامسة:

هي البرهان على أن الواجب تعالى لاماهيّة له، فقد برهن المصنف على ذلك ببرهان مذكور في كتاب المنظومة، فقال: إذا فرضنا لواجب الوجود ماهيّة ووجوداً، فيلزم من

ذلك أن يكون وجوده عارضاً على ماهيته.

لاحظ الورقة البيضاء، فالبياض عارض على الورقة، وكل عارض على شيء لابد أن يكون معللاً، أي محتاجاً الىٰ علة، فنقول: لماذا كانت الورقة بيضاء لا خضراء؟ لأن العرضي ـ البياض للورقة ـ معلل، أمّا الذاتي فلا يعلل، فلا نقول: لماذا الانسان حيوان؟ أو لماذا النبات كائن حي؟ لأن الذاتي لا يعلل.

فلو كان للواجب ماهيّة ووجود، لاقتضىٰ ذلك أن يكون الوجود عارضاً على الماهية كما يعرض البياض على هذه الورقة، فاذا كان عارضاً، والعرضي يحتاج دائماً الى علة، فيكون ثبوت الوجود لماهيته محتاجاً الى علة، وهذه العلة يمكن حصرها بأمرين لاثالث لهما، فإما أن تكون هذه العلة خارجة عن ذاته، بمعنىٰ ان ثبوت وجوده لماهيّته يكون سببه خارجاً عن ذات الواجب، فيعني ذلك أن الواجب تعالى أصبح فقيراً الى غيره، بينما الوجوب مناط الغنىٰ بالذات وعدم الافتقار الى الغير، فلا يمكن أن نفرض أن تكون العلّة خارجة عن ذاته. وأما أن تكون العلة هي ذات الواجب، فيلزم من ذلك المحال، لأن العلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة التقدم والتأخر، فالعلة متقدمة والمعلول متأخر، فاذا كان هو علة لذاته يلزم من ذلك أن يكون هو متقدماً على ذاته، وهذا يعني تقدم الشيء على نفسه، وتقدم الشيء على نفسه محال. وإذا قلنا لا، فان وجود المرتبة الثانية غير وجود المرتبة الاولى، يعني أن وجود الذات بالمرتبة الاولى عندما نقول (الواجب موجود) غير وجود الذات بالمرتبة الثانية، فهنا قد يقال: لا يلزم تقدم الشيء على نفسه، وبالتالي فالاستحالة تنتفي، ولكن نقول هنا أيضاً يلزم التسلسل، وهو محال كذلك، لأنه ننقل الكلام الى المرتبة الاولى، فوجودها أَهو وجود عرضي، محتاج علة أم لا؟ فإذا كان وجوداً معللاً، عرضياً، ننتقل الى علة هذا فنقول: العلة اما أن تكون خارج الذات وهذا خلاف افتراض كونه واجباً بالذات، او تكون نفس الذات، فإذا كانت العلة هي نفس الذات لزم من ذلك إما تقدم الشيء على نفسه أو أن وجود الذات في المرتبة هذه غيره في المرتبة تلك، وهنا ننقل الكلام لتلك المرتبة، فنقول وجودها أَهو معلل أم ليس بمعلل؟ وحينئذ ننتهي الى التسلسل وهو محال. فافتراض وجود ماهيّة للواجب يلزم منه الاستحالة.

السادسة:

وصف الوجوب، عندما نقول: (الباري واجب) هذا الوصف أهو مفهوم أم ماهيّة، فأنت عندما تقول (القلم موجود) فالقلم ماهيّة، و(موجود) مفهوم، والمفهوم أعم من الماهية، إذ قد يكون أمر ما مفهوماً لكن لاماهية له، كما في المحالات الذاتية، كشريك الباري، إذ لها مفاهيم في الذهن، صور ذهنية موجودة لها، لكن لا ماهية للمحال، لأن الماهية للممكن فقط.

والواجب تعالى لاماهية له، والوجوب هو مفهوم فلسفي، أو معقول ثانٍ فلسفي منتزع من ذاته تعالى، من ذات وجوده. فعندما نقول (إنه تعالى واجب)، فالوجوب يعني الاستغناء عن الغير، وايضاً أن وجوده شديد جداً، غير محدود، مطلق، وغير مقيّد بقيد عدمي، بينما وجود الكتاب مقيد بقيود عدمية، مثل الكتاب ليس بكائن حي، ليس بعالم، ليس بعاقل، الانسان ايضاً ليس بعالم مطلقاً، ولا بقادر مطلقاً، الانسان الذي لايقرأ ليس بقارئ، بينما وجود الواجب ليس مقيّداً بقيد عدمي، وإلا لو كان مقيّداً فسوف ينتفي عنه الكمال الوجودي، لن يكون كاملاً، كما لو فرضنا انه كان محروماً من العلم فلا يكون واجباً بالذات، لأن الواجب بالذات يقتضي أن يكون له كل كمال وجودي ولا ينقص عنه كمال ما.

الفصل الرابع

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

هذا الموضوع كان الأنسب أن يبحث في مرحلة الالهيات بالمعنى الاخص. لكن بحثه المصنف في سياق البحث السابق. والمقصود بذلك أن كل صفة من الصفات التي نثبتها له تعالى، فنقول: (الباري تعالى عالم، مريد، قادر)، لابد أن يكون واجباً بالنسبة له، أي ضروري الثبوت له، فكل كمال تنسبه له لابد أن يكون ضرورياً له، أي لابد أن يكون الواجب تعالى واجباً من جميع الجهات، من جهة حياته، من جهة علمه، من جهة قدرته، أي الحياة واجبة له، ضرورية الثبوت له ...الخ.

وهذه الصفات هي عين ذاته ـ كما سيأتي في الالهيات بالمعنى الأخص ـ وكل صفة هي عين الأخرى، وإلا لو لم تكن هذه الصفات ضرورية الثبوت له، لعني ذلك أن تكون ذاته خالية منها، فالقدرة مثلاً، لو لم يكن قادراً بذاته، لكانت ذاته مقيدة بقيد عدمي أو جهة عدمية، وقد ذكرنا أن ذاته لاتكون مقيدة بقيد عدمي، لأن ذلك يعني أن هذه الذات ليست كاملة، وبالتالي فهي ليست واجبة بالذات.

فواجب الوجود، كل الصفات الثابتة له بالإمكان العام تكون ضرورية الثبوت له. والإمكان العام، هو سلب ضرورة عن الطرف المخالف، فعندما نقول الباري عالم بالإمكان العام،.فيعني ذلك سلب ضرورة العدم، أو سلب الامتناع، والانسان موجود

بالإمكان العام يعني سلب ضرورة العدم، سلب الامتناع، فإما أن يكون وجود الانسان ضرورياً أو أن يكون ممكناً بالإمكان الذاتي أو الخاص، فالإمكان العام أعم من المواد الثلاث، وهي الضرورة، والإمكان الخاص، والامتناع، وعليه فكل ما يثبت له بالإمكان العام يكون ضرورياً بالنسبة له وليس ممكناً بالإمكان الخاص بالنسبة إليه. فعندما نقول (الباري تعالى عالم)، فثبوت العلم ضروري له، وهكذا عندما نقول (حي) ...الخ.

* * *

الفصل الخامس

في أن الشيء مالم يجب لا يوجد، وبطلان القول بالأولوية

في هذا الفصل مطلبان:

الأول: في أن الشيء مالم يجب لايوجد.

الثاني: بطلان القول بالأولوية.

في المطلب الأول يشير المصنف الى رأي الحكماء، وفي الثاني يشير المصنف إلى ماذهب إليه المتكلمون.

الشيء مالم يجب لايوجد:

المقصود بـ(الشيء مالم يجب لايوجد): الشيء هو الممكن، فالممكن إذا لم يصل إلى درجة الوجوب فإنه لايوجد ولايمكن أن يتحقق، والممكن هو الذي تتساوى نسبته الى الوجود والعدم، والعقل يحكم أنه لابد من شيء يخرجه الى مرتبة الوجود، أو ينعدم ذلك الشيء حتى يعدم، أي أن وجوده متوقف على العلة كما أن عدمه متوقف على عدم العلة.

الممكن حتى يوجد، أي يخرج من حالة التساوي الى حالة الوجود لابد أن تصل درجة الوجود الى ١٠٠٪، ولايكفي في طرف الوجود أن يصل الى درجة ٥١٪، بل لابد أن تصل الدرجة في طرف الوجود ١٠٠٪ لكي يوجد، ويكون طرف العدم صفراً٪، بل أن

طرف الوجود حتى لو بلغ ٩٩٪ لايوجد الممكن، مع أن طرف العدم هو ١٪ وهذا معنى الوجوب، فمالم يصل الشيء للوجوب لايوجد، فوجود الممكن متوقف على أن يبلغ الوجود حد ١٠٠٪ أي حد الوجوب، والعدم تكون درجته صفراً.

بطلان الأولوية:

من الذي قال إن الشيء يجب أن يصبح واجباً لكي يوجد؟ الجواب: قاله الحكماء. ولكن قال آخرون، كالمتكلمين يمكن في وجود الممكن أن يكون طرف الوجود أولى من طرف العدم، أي إذا كان طرف الوجود ٥١٪ وطرف العدم ٤٩٪، فيكون طرف الوجود أولى من طرف العدم، فيوجد الممكن حينئذ. ثم هذه الأولوية، قُسِّمت الى أولوية ذاتيةو أولوية غيرية.

والذاتية، تعني أن ذات الممكن أي وجوده في ذاته أولى من عدمه، أي ذاته تقتضي ذلك.

والأولوية الغيرية، بمعنى أن الغير، العلة أو الأمر الخارجي، هو الذي يجعل ذات الممكن أولى من عدمه.

وهذه الأولوية قسمت الىٰ: كافية: وهي التي يتحقق معها الوجود، وغير كافية: وهي التي لايتحقق معها الوجود.

الأولوية الكافية كأن يكون ٩٠٪ وجوداً و ١٠٪ عدماً، فوجوده أولى من عدمه وهي كافية ليتحقق وجوده، والأولوية غير الكافية كأن يكون طرف وجوده ٦٠٪ وطرف عدمه ٤٠٪، فاذا كان طرف وجوده ٦٠٪ فهذه الأولوية غير كافية لوجوده مالم تبلغ ٩٠٪ مثلاً، فالأولوية بدرجة ٦٠٪ غير كافية. والأولوية ٩٠٪ كافية.

فأقسام الأولوية تكون أربعة، تنقسم أولاً الى ذاتية وغير ذاتية، والذاتية، هي التي يقتضيها ذات الممكن ونفسه لامن الخارج، والأولوية الغيرية هي التي تكون بسبب العلة الخارجية، والأولوية الذاتية تنقسم الى كافية ٩٠٪ وغير كافية ٦٠٪ مثلاً.

يقول المصنف إن الأولوية بتمام اقسامها باطلة. أما الأولوية الذاتية، فلأننا لو لاحظنا

ماهية الممكن قبل وجودها، فهي أساساً أمر عدمي، مثل ولدك قبل أن تتزوج فان درجة وجوده صفر، لأن الماهيّة قبل أن توجد، فهي لاتقتضي الوجود، ولايكون وجودها أولى من عدمها، فالماهية إذا لاحظناها قبل وجودها، من حيثُ هي، تكون متساوية النسبة الى الوجود والعدم ولايكون وجودها أولى من عدمها، فالقول بأن وجود الممكن بذاته أولى من عدمه أو أن ذات الممكن تقتضي الوجود، هذا الكلام غير دقيق من الناحية الفلسفية، فالاولوية الذاتية باطلة لأن الممكن قبل أن يوجد درجة وجوده صفر، وهو عدم محض غير موجود فلا يكون وجوده أولى من عدمه.

أما الأولوية الغيرية أي بواسطة العلة الخارجية، فهذه العلة إذا دفعت الممكن الى درجة ٨٠٪ أو ٩٠٪ أو ٩٩٪ نحو الوجود، أي جعلت وجوده أولى من عدمه فانه لايوجد مادام باب العدم مفتوحاً، أي اذا كان العدم في الطرف المقابل ١٪ فالممكن لايوجد، بل يوجد اذا أصبح طرف العدم صفراً وطرف الوجود ١٠٠٪، فيصل للوجوب حسب التعبير الفلسفي. وبذلك ينقطع السؤال عند وصوله الى درجة ١٠٠٪، فلايقال لماذا وجد هذا؟ ولمن وجد هذا؟ بينما الأولوية التي لاتوصله الى درجة ١٠٠٪ بل توصله الى درجة ٩٩٪ فلا ينقطع معها السؤال، مازال يوجد في الطرف الآخر احتمال العدم ولو ١٪، ولهذا فالاولوية لاتصل بالممكن الى الوجوب مع وجود طرف العدم.

وجوب الموجود الممكن:

يتبين أن الشيء لكي يوجد لابد ان توصله العلة الى درجة الوجوب، وبتعبير آخر أن الموجود لابد أن يكون واجباً، ولكن هذا الوجوب تارة يكون وجوباً بالذات، وتارة يكون واجباً بالغير، فالاول هو وجوب الباري تعالى، والثاني هو كل هذه الموجودات في عالم الإمكان، فكل موجود واجب، لكن وجود الباري واجب بالذات، ووجود الممكنات الموجودة واجب بالغير، فالعلة لابد أن توصل الممكن الى درجة الوجوب ١٠٠٪ لكي يوجد.

الضرورة بشرط المحمول:

إذا لاحظنا القلم أو الكتاب، ففيه ضرورتان «وجوبان»:

الأولى: من جهة العلة، لأن العلة لابد أن توصل القلم أو الكتاب الى درجة الوجوب حتى يوجد، لأن الشيء «الممكن» مالم يجب لايوجد.

إذاً يثبت لهذا القلم وأي ممكن وجوب من طرف العلة وبالعلة.

الثانية: كما ان الوجود يكون واجباً أيضاً لهذا القلم أو الكتاب من جهة أخرى، وهي جهة المحمول، فالكتاب الموجود موجود بالضرورة، أي أن ثبوت الوجود للكتاب الموجود واجب، فهنا يكون ثبوت المحمول لهذا الكتاب الموجود واجباً وضرورياً.

لكن ماهو الموضوع؟ الموضوع هو (الكتاب الموجود) والمحمول هو (موجود)، فهنا اصبح المحمول جزءاً من الموضوع، ولذلك نسميها (ضرورة بشرط المحمول) أي أن المحمول صار جزءاً وصار شرطاً في الموضوع، ولذا فإن ثبوت المحمول للكتاب ضروريٌ، وهذه الضرورة من طرف المحمول.

ولكي يتضح المطلب نضرب مثالاً آخر فنقول: الورقة بيضاء بالإمكان، فثبوت البياض للورقة يكون ممكناً، ومرة نقول: الورقة البيضاء بيضاء بالضرورة، لأن المحمول هنا صار جزءاً في الموضوع، أو نقول: (زيد قائم بالإمكان)، ولكن إذا قلنا (زيد القائم قائم)، فيكون المحمول ثابتاً للموضوع بالضرورة لا بالإمكان، لأن زيد القائم قائم بالضرورة، فهذه ضرورة من جهة المحمول وبشرط المحمول، ولهذا قالوا: (الممكن دائماً محفوف بضرورتين سابقة ولاحقة) فهذا الكتاب الموجود وجوده ضروري، فهو متصف بالضرورة من ناحيتين: من ناحية ثبوت الوجود له، أي من ناحية العلة، وتوجد ضرورة أخرى من طرف المحمول، فالكتاب الموجود موجود بالضرورة.

الفصل السادس

في معاني الإمكان

نذكر ابتداءً مجموعة مصطلحات متعلقة بالإمكان، فما هو المقصود بالإمكان عندما نقول مثلاً: (الشيء الفلاني ممكن؟) الجواب: الإمكان هو سلب الضرورة، أي الافتقار. وسلب الضرورة له أنحاء، ولذا فسوف نتحدث هنا في عدة نقاط، وفي كل نقطة نبيّن مصطلحاً من مصطلحات الممكن، وبكلمة أخرىٰ سنلاحظ اننا إذا سلبنا ضرورة واحدة عن شيء سمي ممكناً ويصطلح عليه اصطلاح خاص، وكلما سلبنا ضرورة اضافية سمي ممكناً ايضاً وله اصطلاح آخر، وهكذا..

١ ـ الإمكان العام:

إذا سلبنا ضرورة واحدة سُمِّي الممكن بالإمكان العام، فالإمكان العام هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف، بقطع النظر عن الجانب الموافق، سواء كان ضرورياً أو ممكناً، وإنما يسمىٰ العام لأنه أعم من الإمكان الخاص. ويسمىٰ أيضاً عامياً، لأنه يستعمله عامة الناس، في مقابل الإمكان الخاصي، الذي يستخدمه الخاصة.

لو قلنا: (الباري موجود بالإمكان العام)، فهنا سلبنا ضرورة الامتناع، ضرورة العدم، أي الجانب المخالف، فحينئذ وجوده إمّا أن يكون واجباً وضرورياً أو يكون ممكناً، ومما

لاشك فيه أن وجود الباري واجب.

والجانب الموافق يشمل ما إذا كان ضرورياً أو ممكناً بالإمكان الخاص، ففي قولنا: (الإنسان موجود بالإمكان العام)، فهذا الإمكان عام، لانه أعم من الإمكان الخاص، ونسميه عامّياً، لأنه يستعمل في لسان العامة من الناس. كما لو سأل سائل أتمطر السماء الآن أم لا؟ فيأتيه الجواب: (يمكن أن تمطر)، فقولنا: يمكن، معناه أنه قد يكون المطر بالنسبة للغيم ضرورياً وقد يكون غير ضروري، أي ممكناً بالإمكان الخاص، فهنا نريد أن ننفي الامتناع، ننفي ضرورة العدم.

إذاً عندما نسلب ضرورة واحدة نُسمّي الإمكان عامّاً.

٢ـ الإمكان الخاص:

إذا سلبنا ضرورتين، ضرورة الوجود، وضرورة العدم، فماذا يسمىٰ الإمكان؟ الجواب: يسمىٰ بالإمكان الخاص، وفيه تسلب ضرورة الوجود وضرورة العدم، ويسمىٰ بالإمكان الخاصي، والإمكان الذاتي، والإمكان الماهوي، وكلها بمعنىً واحدٍ.

نعبِّر عنه بأنه إمكان ذاتي: بمعنىٰ سلب ضرورة الوجود، وسلب ضرورة العدم، وانما يعبّر عنه بالإمكان الذاتي، لأنه منتزع من ذات الماهيّة.

ويسمي امكاناً ماهوياً، في مقابل الإمكان الوجودي، لأن هذا الإمكان ملازم للماهية.

ويسمى بالإمكان الخاص، لانه في مقابل الإمكان العام، والإمكان الاخص.

كما يسمى بالإمكان الخاصي، لأنه المستعمل في لسان الحكماء، لسان الخاصة، في مقابل الإمكان العام، الإمكان العامي، وهو المستعمل في لسان العامة.

٣ ـ الإمكان الأخص:

اذا سلبنا ثلاث ضرورات يسمىٰ الإمكان بالإمكان الأخص.

ولابد من الاشارة الى أن الضرورات قسمت الى أقسام، وهي: الضرورة الذاتية،

والأزلية، والوصفية، والضرورة بشرط المحمول. وما نحن بصدده هو ما إذا سلبت ثلاث ضرورات، وهي الضرورة الذاتية، والوصفية، والوقتية، فنسمي هذا الإمكان بالإمكان الأخص.

والضرورة الذاتية هي التي يكون فيها قيد مادامت الذات موجودة، يقال: الانسان حيوان ناطق بالضرورة، فهذه ضرورة ذاتية، أي مادامت ذات الانسان موجودة فهو حيوان ناطق.

وفي مقابلها الضرورة الأزلية، وهي التي يكون فيها المحمول ضروري الثبوت للموضوع من دون أي قيد أو شرط حتى الوجود.

أما في الضرورة الوصفية فنقول: (الكاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً) فهناالمأخوذ هو الوصف، ففي هذه القضية يوجد موضوع هو الكاتب، ويوجد محمول هو حركة الأصابع، فحركة الأصابع ثابتة للموضوع بالضرورة، لكن بقيد مادام كاتباً، بهذا الوصف، حال واثناء الكتابة، فهذه الضرورة ثابتة مادام الوصف، لا مادامت الذات، إذْ الذات لاعلاقة لها بهذا الوصف، لأن حركة الأصابع ليست ثابتة لذات الانسان، بل ثابتة بوصفه كاتباً، وفي حالة الكتابة، فهذه هي الضرورة الوصفية.

أما الضرورة الوقتية فهي ايضاً من نوع الضرورة الوصفية، ولكن مأخوذ فيها وقت خاص، أي أن المحمول يكون ثابتاً للموضوع بوقت محدد، يقال: القمر منخسف بالضرورة، متىٰ ماكانت الأرض واقعة بين الشمس والقمر، في هذا الوقت لا في كل وقت، فثبوت الخسوف للقمر ضروري لكن ليس دائماً، فلا ضرورة ذاتية، وانما هذه الضرورة وقتية، في الوقت الذي تكون فيه الأرض بين القمر والشمس.

ففي الإمكان الأخص نسلب ثلاث ضرورات: الذاتية، الوصفية، الوقتية.

يتلخّص مما تقدم أننا إذا سلبنا ضرورة واحدة، نُسمي الإمكان بالإمكان العام، وإذا سلبنا ضرورتين، ضرورة الوجود، وضرورة العدم، أي الضرورات الذاتية، يسمىٰ بالإمكان الخاص أو الذاتي أو الماهوي، وإذا سلبنا ثلاث ضرورات، الذاتية والوصفية والوقتية، يسمى هذا الإمكان بالإمكان الأخص، لأنه أخص من الخاص. وثبوت هذا

الإمكان في القضية انما هو بحسب التحليل العقلي، أي أن العقل إذا نسب المحمول الى الموضوع، نسب الكتابة الى الانسان، بحسب العلة، أي إذا كانت العلة ثابتة، يكون ثبوت الكتابة للانسان ضرورياً، إذا كان الانسان يكتب، أي حالة الكتابة، ولكن اذا لاحظ العقل ذلك فانه يلاحظ أن ثبوت الكتابة للانسان ليس ضرورياً، ضرورة ذاتية، لأنه لم يؤخذ في ذات الانسان، وليس ضرورياً ضرورة وقتية، كضرورة ثبوت الخسوف للقمر في وقت حلول الأرض بينه وبين الشمس. وهذا هو الإمكان الاخص.

٤ ـ الإمكان الاستقبالي:

هناك مصطلح آخر للامكان وهو الذي تسلب فيه أربع ضرورات: الضرورة الذاتية ـ ـضرورة الوجود وضرورة العدم ـ، والضرورة الوصفية، والوقتية، والضرورة بشرط المحمول، فإذا سُلبت هذه الضرورات الأربع يكون لدينا نوعٌ آخر من الإمكان نسميه بالإمكان الاستقبالي. وهو يختص بالامور التي لم تتحقق بعد. بينما كنّا نتحدث في الإمكان الذاتي والأخص عمّا يكون زمنه الماضي أو الحاضر، أمّا مايكون زمانه المستقبل فانه مجهول بالنسبة الينا، فالحوادث التي لم تقع ولم تتلبس بالوجود لم يكن وجودها ضرورياً، كذلك لايكون عدمها ضرورياً، أي أن هذه الحوادث يحتمل أن تقع ويحتمل ألا تقع.

لكن بالنظر العقلي الدقيق الى هذه الحوادث فإنها إما أن تقع أو لاتقع، فإذا وجدت علة الشيء التامة فقد وقع هذا الشيء وإذا لم توجد علة الشيء التامة لم يقع ذلك الشيء، مثلاً عندما تريد السفر غداً الى مكان معين، صحيح ان السفر لم يتحقق، لكنه في الغد إما أن يقع حتماً إذا تحققت علته التامة من قصد السفر وتوفر الراحلة ...الخ، أو لايقع حتماً ـمستحيل الوجود ـ إذا لم تتوفر علته التامة، فهو في ظرفه الزمني الخاص وهو المستقبل إما أن يكون ضروري الوجود إذا توفرت علته التامة، أو يكون ضروري العدم إذا لم تتوفر علته التامة، أي أن هذه الضرورة من جهة العلة.

لكننا لو نظرنا اليه فلا نعلم هل سيقع حتماً أو لا، بل الأمر محتمل عندنا، يمكن أن يقع

ويمكن ألا يقع، ولهذا يُعبر عن الإمكان الاستقبالي بالإمكان الاحتمالي، لأنه يعود الى نحو من أنحاء الاحتمال، فالحوادث المستقبلية بالنسبة لنا غير معلومة، بل هي محتملة، أما إذا لاحظناها بالنسبة الى عللها، إلى وجود علتها وعدم وجود علتها، فإما أن تكون موجودة حتماً، إذا توفرت علتها، أو لاتكون، إذا لم تتوفر علتها. ولهذا فان الحوادث التي لم تقع بعد هي ممكنة بالإمكان الاستقبالي، ويعني ذلك أنها لاضرورية الوجود ولا ضرورية العدم، كما أنها ليست ضرورية بشرط المحمول، لأن الضرورة بشرط المحمول إنما تكون للمحمول الموجود، للحادثة الموجودة، الواقعة، فالضرورة بشرط المحمول مترتبة على الوجود، تكون في طول الوجود، أمّا الشيء غير الموجود فلا يمكن أن تثبت له الضرورة بشرط المحمول، فالسفر الموجود موجود بالضرورة، أمّا السفر الذي لم يقع بعد فلا يمكن أن نقول إنه موجود بالضرورة، أي الأمر المستقبلي لايمكن أن تثبت له الضرورة من جهة علمنا به، أي من زاوية ولحاظ الذهن له، أما في الواقع وفي وعائها الزمني الخاص بها، إذا كان زمناً استقبالياً فضلاً عن الزمن الحاضر والماضي، فالحادثة من حيثُ علتُها التامة، إذا وجدت كانت الحادثة ضرورية الوجود، وإذا امتنعت العلة التامة كانت الحادثة ضرورية العدم، فالإمكان الإستقبالي احتمالي، يعود الى علمنا وعدم علمنا، فهو ممكن من هذه الجهة، وإن كان في زمانه الخاص ضروري الوجود إذا وجدت علته التامة أو ضروري العدم إذا لم توجد علته التامة.

٥ ـ الإمكان الوقوعي:

وهناك مصطلح آخر للامكان هو الإمكان الوقوعي، وهو مالايلزم من فرض وقوعه محال، أي ليس ممتنعاً بذاته ولا ممتنعاً بغيره، لأن الشيء تارة يكون بذاته ممتنعاً كاجتماع النقيضين، وتارة يكون بغيره ممتنعاً مثل الممكن المعدوم العلة، فهو يكون واجب الوجود إذا وجدت علته التامة، أي يكون واجباً بغيره ـ بعلته ـ أمّا إذا لم تكن علته موجودة، كعدم المطر لعدم الغيم، فهو ممتنع بغيره.

والإمكان الوقوعي: هو أن يكون الشيء غير ممتنع بذاته وغير ممتنع بغيره، فإذا لم

يكن ممتنعاً لابذاته ولا بغيره، فحينئذ يقع، لأن سبب عدم الوقوع، وعدم الوجود، هو إما الامتناع بالذات أو الامتناع بالغير.

مثال: اذا كانت لديك سيارة فلا تمتنع حركتها بالاساس، لأنها أساساً تتحرك، فهي بالذات لاتمتنع عليها الحركة، ولكن لو فرضنا أن السيارة غير مزودة بالوقود، فامتناع الحركة سببه بالغير لا بالذات، فسبب عدم حركتها عدم الوقود، أي ان امتناع حركتها بالغير لا بذاتها. فانعدام الوقود هو المانع لحركة السيارة بالغير لابذاتها، إذ السيارة بذاتها قابلة لأن تتحرك. فالشيء الممكن الوقوع هو كحركة السيارة، التي هي غير ممتنعة ذاتاً وغير ممتنعة بالغير، فإذا كانت جاهزة للحركة والسير بلا خلل ونقص، وكانت متحركة على الطريق، فنقول هذه الحركة ممكنة للسيارة بالإمكان الوقوعي.

٦ ـ الإمكان الاستعدادي:

وهناك معنى آخر للامكان هو الإمكان الاستعدادي: وهو أن كل شيء من الاشياء في عالم الطبيعة يحمل استعداد التحول في داخله الى شيء آخر، كالبيضة التي تحمل في داخلها استعداد التحول الى دجاجة، خذ حبة الحنطة مثلاً فانها تحمل في داخلها استعداد التحول الى نبتة الحنطة، وهكذا كل شيء موجود في عالم المادة. ولهذا يمكن أن تتحول الأشياء من حالة الى أخرى، وهذا الأمر معروف اليوم في الفيزياء الحديثة، فان المادة تتحول الى طاقة والطاقة الى مادة، علىٰ وفق قوانين خاصة معروفة في الفيزياء الحديثة، ولولا ذلك لبقيَ كل شيء في العالم على حاله، ودخل عالم الطبيعة حالة السكون والثبات، بينما هذا العالم متغيّر، فلو لاحظنا حبّة الحنطة وبيضة الدجاجة، لرأينا فيها أنها تحمل استعداد وجود شيء آخر والتحول اليه، فحبة الحنطة تحمل استعداد التحول الى نبتة الحنطة، وبيضة الدجاجة تحمل استعداد وجود الدجاجة، وهذا نسميه استعداداً، أي أن كل شيء يحمل استعداد وجود شيء خاص نسميه استعداداً. بينما ذلك الشيء الخاص الذي يمكن أن تؤول اليه، كنبتة الحنطة إذا لاحظناها بالنسبة الى حبة الحنطة، فإنَّ حبة الحنطة فيها امكان استعدادي، أن تصير نبتة الحنطة، فمن طرف نبتة الحنطة

يكون امكان استعدادي أما من طرف حبة الحنطة فيكون استعداد، فحبة الحنطة فيها استعداد أن تكون نبتة حنطة، ولكن نبتة الحنطة يمكن أن توجد في حبة الحنطة، فهو من ناحية الحبة نسميه استعداداً ومن ناحية نبتة الحنطة نسميه إمكاناً استعدادياً.

فالإمكان الاستعدادي والاستعداد متحدان ذاتاً، والفرق بينهما اعتباري. تارة نلاحظه من زاوية المستعد ـ نفس البيضة ـ فنسميه استعداداً، واخرى نلاحظه من زاوية المستعد له – الدجاجة – فنسميه امكاناً استعدادياً.

الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي:

الإمكان الذاتي هو الإمكان الخاص، أو الماهوي، أو الخاصي. وهذا الإمكان هو صفة تلحق الماهيّة، بينما الإمكان الاستعدادي صفة تلحق الوجود، فالإمكان الذاتي هو أمر اعتباري عقلي تحليلي، تتصف به الماهيّة، التي هي أيضاً أمر اعتباري، والأمر الاعتباري يتصف بأمور اعتبارية، أما الأمر الوجودي فيتصف بأمور وجودية واعتبارية.

والإمكان الذاتي صفة تتصف به الماهيّة المأخوذة من حيثُ هي، بغض النظر عن وجودها وعدمها، والإمكان الاستعدادي تتصف به الماهيّة الواقعة في مجرى تكوُّن أمرٍ آخر.

وعلى هذا الاساس يتضح أن هناك جملة فروق بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي، نوجزها فيما يلي:

أولاً: الإمكان الاستعدادي قابل للشدَّة والضعف، أي أن تحقق نبتة الحنطة في الحبة المغروسة في التربة اكثر امكاناً لوجود نبتة الحنطة منه في الحبة قبل أن تغرس، كذلك امكان وجود الدجاجة في بيضة بعد عشرة أيام من وضعها في المفقسة أكثر من امكان وجودها في بيضة قبل وضعها في المفقسة. أما الإمكان الذاتي فلا شدة ولا ضعف فيه.

ثانياً: الإمكان الاستعدادي يمكن أن يزول عن الممكن، فحبة الحنطة فيها إمكان أن تصبح نبتة حنطة، لكن لو نخرت الحبة لزال هذا الإمكان، كما أن الاستعداد يزول بعد تحقق المستعد له، كما في تحول حبة الحنطة الى نبتة حنطة. أما الإمكان الذاتي فهو ثابت

وملازم للماهية وهو معها حيثما كانت قبل وبعد وجودها.

ثالثاً: الإمكان الاستعدادي يتعين معه الممكن المستعد له، بينما في الإمكان الذاتي لايتعين معه الممكن المستعد له، فحبة الحنطة تتعيّن معها النبتة التي هي مستعدة لها، بينما في الإمكان الذاتي لايتعيّن لا الوجود ولا العدم.

الفرق بين الإمكان الاستعدادي والوقوعي:

الإمكان الاستعدادي الذي جاء في اصطلاحات الحكماء أحياناً يقع الخلط بينه وبين الإمكان الوقوعي، أي احياناً يستعمل الإمكان الوقوعي بدل الإمكان الاستعدادي.

والفرق بينهما هو أن الإمكان الوقوعي يعني أن الشيء غير ممتنع ذاتاً وغير ممتنع بالغير أيضاً، أي لايلزم منه أمر ممتنع، لأنه قد يكون الشيء ممكناً بذاته لكن يلزم منه أمر ممتنع بالغير، وعلى هذا الاساس يمتنع الشيء، فالإمكان الوقوعي إضافة الى انه غير ممتنع بالذات كذلك هو غير ممتنع بالغير، فلا يلزم من وقوعه أمر محال، ولذلك يقال في تعريفه: مالايلزم من وقوعه المحال، بينما الامتناع الوقوعي: مايلزم منه أمرٌ محال.

والإمكان الاستعدادي يكون في الماهيات الموجودة، أي فيما هو موجود، ولهذا فان الإمكان الاستعدادي أخص مورداً، لأنه يكون في الماديات، بينما الإمكان الوقوعي يكون أعم مورداً، لأن الإمكان الاستعدادي هو وصف للماهية الموجودة، بينما الوقوعي هو وصف للماهية لا بلحاظ وجودها الفعلي، وإنما هو أعم، أي بلحاظ وجودها الفعلي والاستقبالي.

الفصل السابع

في ان الإمكان اعتبار عقلي، وانه لازم للماهيّة

البحث في هذا الفصل في مطلبين:

الأول: أن الإمكان اعتبار عقلي.

الثاني: أنه لازم للماهيّة.

الإمكان اعتبار عقلي:

المقصود بذلك أن الإمكان من احكام الماهية، وهذا الحكم من الاحكام الثابتة للماهية اللازمة لها، كلزوم الزوجية بالنسبة للاربعه، والماهية -كما علمنا سابقاً- هي مفهوم اعتباري ينتزعه العقل من الموجودات الممكنة أو هي حدود الموجودات الممكنة. وهذا المفهوم الاعتباري أحكامه وصفاته التي ينتزعها الذهن أيضاً اعتبارية.

فالإمكان ثابت للماهية وهي أمر اعتباري، فلذلك الإمكان أمر اعتباري، لأن مايتصف به الاعتباري هو أمر اعتباري، ولايمكن أن يكون لازم اعتباري وما يتصف به الاعتباري أمراً حقيقياً، نعم يمكن أن يكون لازم الامر الحقيقي أمراً اعتبارياً، لأن الأمر الواقعي الحقيقي يتصف بأمور حقيقية كما يتصف بأمور اعتبارية، أما الأمر الاعتباري فلا يتصف إلا بأمور اعتبارية، فكون الإمكان اعتباراً عقلياً، أي كونه حكماً للماهية وهي

أمر اعتباري، فلابد أن يكون حكمها اعتبارياً، لأن مايتصف به الاعتباري اعتباري.

قد يقال: أن الإمكان الذي هو اعتبار عقلي هل ينافي كون الماهية بحسب الواقع ونفس الامر إمّا موجودة أو معدومة؟ لأن الماهيّة إمّا أن تكون موجودة إذا وجدت علتها التامة، وتكون حينئذ محفوفة بوجوبين، وجوب من جهة العلة ووجوب من جهة المحمول، وإما ان تكون معدومة، والماهيّة المعدومة تكون محفوفة بامتناعين، امتناع وجود من جهة عدم العلة، وامتناع من جهة عدم المحمول. فالماهيّة المعدومة معدومة بالضرورة، فهل ينافي كون الماهية بحسب الواقع ونفس الامر إما موجودة أو معدومة، كون الإمكان اعتباراً عقلياً للماهيّة؟

الجواب: لاتوجد منافاة، لأن الإمكان تتصف به الماهية ولاينافي ذلك كون الماهية بحسب الواقع ونفس الأمر إما موجودة أو معدومة.

الإمكان لازم الماهية:

ان الإمكان من لوازم الماهية، أي من الاحكام الثابتة لها بدرجة اللزوم، وليس عرضاً مفارقاً وانما هو لازم لاينفك عن الماهية، كالزوجية بالنسبة للاربعة. وهذا ماتفق عليه الحكماء المسلمون.

أما كيف يكون لازماً للماهية؟ الجواب: لو لاحظنا ـ في ضوء ماتقدم من بحث المواد – العلاقة بين المحمول والموضوع، أي نسبة المحمول لأي موضوع، فإنها لاتخرج عمّا يلي:

إما أن يكون الموضوع مقتضياً للمحمول ولا ينفك عنه، كقولنا: الباري موجود.

أو يكون الموضوع غير مقتضٍ للمحمول، أي يقتضي عدم المحمول، فيكون المحمول ممتنعاً عن الحمل على هذا الموضوع، فلا نقول: (اجتماع النقيضين موجود)، بل نقول: (اجتماع النقيضين محال) وهذا الموضوع يقتضي عدم ثبوت الوجود بالنسبة له، فاجتماع النقيضين محال الوجود.

أو أن الموضوع لايقتضي وجود المحمول ولايقتضي عدم المحمول، أي لا الحالة

الأولى ولا الحالة الثانية.

الحالة الاولى الوجوب، والحالة الثانية الامتناع، أمّا الحالة الثالثة التي لايقتضي الموضوع فيها لا وجود المحمول ولا عدمه، وإنما العلاقة تكون علاقة نفي ضرورة الوجود ونفي ضرورة العدم، أي سلب الضرورتين، فعندما نقول: (الانسان موجود) فالوجود لا هو ضروري الثبوت للانسان ولا هو ضروري العدم، نفي للضرورتين، هذا هو الإمكان، فالإمكان لازم للماهيّة.

لكن قد يقال هنا إن الإمكان إذا كان سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم، والسلب معنىً منفي، بينما نحن نصف الماهية بمعنىً وجودي فنقول: (الانسان ممكن) فالقضية هنا موجبة لا سالبة، والإمكان هنا أمر مثبت لامنفي، فهو ثابت للموضوع، فكيف يكون الإمكان أمراً ثبوتياً مع أنه يساوي سلب ضرورة الوجود، وسلب ضرورة العدم؟

الجواب: عادةً مايجعل العقل أمراً لازماً لسلب ضرورة العدم وسلب ضرورة الوجود، وهذا الأمر اللازم هو اللااقتضاء، لااقتضاء الوجود، ولا اقتضاء العدم، أي ماهيّة الانسان لاتقتضي الوجود ولا تقتضي العدم، فاستواء النسبة للوجود والعدم يجعله العقل أمراً لازماً لسلب ضرورة الوجود وضرورة العدم، فيكون الإمكان على هذا الاساس معنىً ثبوتياً لا معنىً سلبياً، وإن كان في حقيقته عبارة عن مجموع نفيين، وهذا المعنىٰ الثبوتي هو معنى لازم لهذين النفيين.

الفصل الثامن

في حاجة الممكن الى العلة وماهي علّة احتياجه إليها

البحث في هذا الفصل في مطلبين:

الأول: في حاجة الممكن الى العلة.

الثاني: في علّة أو مناط الاحتياج الىٰ العلة.

حاجة الممكن الى العلة:

ان حاجة الممكن الى العلة من الاشياء البديهية، أو الضرورية الأولية، والضروريات تنقسم الىٰ قسمين: بديهيات أولية، وبديهيات غير أولية، وفي المنطق ذكروا ستة أقسام للبديهيات، القسم الأول منها فقط هو البديهيات الأولية أو الضروريات الأولية، بينما الأقسام الخمسة الأخرىٰ، بديهيات غير أولية، وهي: المحسوسات، التجريبيات، النظريات، المتواترات، الحدسيات، وقد قالوا إنما يكون التصديق بالبديهيات غير الاوليات بمساعدة الحس او التجربة... الخ. أما الأوليات فلا يحتاج التصديق بها الى شيء آخر، بل يكفي تصور الموضوع والمحمول للتصديق بها.

فهذه القضية ـ الممكن محتاج الى العلة – من البديهيات الأولية، التي يكفي تصور الموضوع والمحمول للتصديق بها.

قد يقال: أن بعضهم احياناً لايصدّق بهذه القضية، فكيف نقول أن المسألة بديهية؟
الجواب: ان بداهة هذه المسألة تعتمد على صحة تصور الموضوع والمحمول، لأن سبب التشكيك وعدم التصديق في القضايا البديهية ينشأ من عدم تصورها تصوراً صحيحاً، ولهذا في القضايا الفلسفية كثيراً ماتكون المشكلة تصورية وليست مشكلة تصديقية، أي كثيراً مالانؤمن بقضية فلسفية، وسبب عدم الإيمان هو عدم التصور الصحيح للموضوع والمحمول. كذلك منشأ عدم التصديق في هذه القضية البديهية هو عدم التصور الصحيح للموضوع والمحمول، وإلا فإذا تصورنا الموضوع وهو الممكن، وهو الذي تستوي نسبته للوجود والعدم، كميزان متساوي الكفتين، وتصورنا الاحتياج الى العلة، ومعناه ان ارتفاع أحد طرفي الميزان وانخفاض الآخر يحتاج الى سبب، فنقول: ان خروج الممكن الى الوجود يحتاج الى علة، كما أن انعدام الممكن يحتاج الى عدم علة، فهذا معنى الاحتياج الى العلة، فاذا تصورنا الممكن ـ الموضوع ـ تصوراً صحيحاً، وتصورنا الاحتياج الى العلة تصوراً صحيحاً ـ المحمول – حينئذ نصدِّق بهذه القضية بلا حاجة الى برهان، وبذلك نقول أن قضية حاجة الممكن الى العلة من القضايا البديهية الأولية.

لماذا يحتاج الممكن الى العلة:

ماسبب احتياج هذا الكتاب، الذي هو أمر ممكن، الى العلة؟ أَإن سبب احتياجه الى العلة هو الإمكان، أي لأنه ممكن، وإلا لو لم يكن ممكناً لاستغنىٰ عن العلة، أم أن سبب ومنشأ حاجته الى العلة هو وجوده، أي لأنه موجود، أم حدوثه، أي لأنه حادث؟

الجواب: توجد عدة نظريات أشار اليها السيد الشهيد محمد باقر الصدر في القسم الثاني من كتاب فلسفتنا ومنها: نظرية الحدوث، والإمكان الوجودي، والإمكان الماهوي. وفي كتاب بداية الحكمة نقرأ نظرية الحدوث، ونظرية الإمكان.

فقد قال المتكلمون إن حاجة الممكن الى العلة ناشئة من حدوثه، فهذا الكتاب محتاج الى العلة لأنه لم يكن ثم كان، إذ هو أساساً عدم، فلأنه حصل بعد عدمه احتاج الى علّة، والا لو لم يكن او كان قديماً لاستغنىٰ عن العلة.

أمّا الحكماء فقالوا: ان سبب حاجة الممكن الى العلّة هو امكانه، أي لأنه ممكن بقطع النظر عن حدوثه أو عدم حدوثه، فسواء كان قديماً أو حادثاً فهو محتاج ومفتقر الى العلّة.

وهذه المسألة من المسائل التي سببت نزاعاً بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين، ممّا دعا العالم المعروف أبا حامد الغزالي الى تأليف كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي ذهب فيه الى آراء منكرة بحق الفلاسفة المسلمين، ثم ردَّ عليه الفيلسوف المعروف ابن رشد بكتابه «تهافت التهافت».

الإمكان علة حاجة الممكن الى العلة:

الصحيح ماقاله الحكماء، وهو ان علة حاجة الممكن الى العلة هي الإمكان دون الحدوث، وقد استدلَّ المصنف على ذلك بدليلين:

الأول: إذا لاحظنا الماهيّة، فتارة نلاحظها بما هي، أي بقطع النظر عن الوجود والعدم، لحاظاً عقلياً بحتاً، وأخرى نلاحظها لا بما هي، فحينئذ إمّا أن تكون موجودة أو معدومة، لأن الماهيّة فعلاً إما أن تكون علّتها التامة موجودة فتوجد، أولاتكون علّتها موجودة فتنعدم، فحينئذ الماهية الموجودة أهي ضرورية الوجود أم ليست بضرورية، الوجود واجب لها أم لا؟ نعم الوجود ضروري وواجب لها. لكن هذه الضرورة بشرط المحمول، الماهية الموجودة موجودة بالضرورة.

وهنا نتساءل: ماهو الحدوث؟ الحدوث هو ترتب ضرورة الوجود على ضرورة العدم، أي كانت سابقاً ضرورية العدم، الضرورة بشرط المحمول، والآن هي ضرورية الوجود، ضرورة بشرط المحمول، وعلى هذا الاساس يعني الحدوث تحقق الشيء بعد عدمه.

إذاً الماهية قبل وجودها كانت ضرورية العدم وبعد وجودها أصبحت ضرورية الوجود، ضرورة بشرط المحمول. والضرورة مناط الغنى، أي الضروري مستغنٍ عن غيره، فالماهية الموجودة موجودة بالضرورة، وإذا كانت موجودة بالضرورة فهي مستغنية عن غيرها، والماهية المعدومة معدومة بالضرورة، فإذا كانت ضرورية العدم

فهي مستغنية أيضاً عن غيرها، فالضرورة هي مناط الاستغناء عن السبب، لأن الشيء إذا كان ضروري الوجود فلا يحتاج علة، وإذا كان الشيء ضروري العدم فلا يحتاج علّة، مع فرق بينهما، لأن عدم حاجة الواجب الى العلّة هو لشدة وجوده والممتنع مستغنٍ عن العلة لضعفه، ولأنه ليس بشيء حتى يحتاج الى علة. فعندما نقول إن الضرورة هي مناط الغنى وعدم الاحتياج، لابد أن نلاحظ أنه قبل الوجود كانت ضرورية العدم، وبعد الوجود اصبحت ضرورية الوجود.

ماذا يعني الحدوث؟ الجواب: الحدوث يعني ترتب ضرورة الوجود على ضرورة العدم، وهذه ضرورة بشرط المحمول، ولمّا كانت الضرورة مناط الغنى، والحدوث هو ترتب ضرورة على ضرورة، فحينئذ لايكون الحدوث مناطاً للاحتياج الى العلة، ولابد أن يكون مناط الاحتياج الى العلة هو الإمكان. وليس الحدوث، فالإمكان هو أمر ملازم للماهية ويمثل فقرها واحتياجها، فهي بسببه مفتقرة الى العلة. هذا هو البرهان الاول.

الثاني: في هذا البرهان شيء من الدقة، فلو لاحظنا ماهيّة من الماهيات الموجودة، كماهيّة الانسان مثلاً، فهذه الماهيّة حسب التحليل العقلي لها عدّة مراتب، متسلسلة، وهذه المراتب دقيقة جداً، وعلى اساس فهم هذه المراتب نفهم هذا البرهان.

فمثلاً نلاحظ الانسان الموجود، فهو كموجود ممكن، العقل يحلل فيه عدة مراتب، وهذه المراتب متسلسلة، الثاني منها في طول الأول، والثالث في طول الثاني، وهكذا. وهذه المراتب ليست متسلسلة تسلسلاً زمانياً، وإنما بينها تقدم وتأخر رتبي، هي مترتبة عقلاً، فعندما يحلل العقل ماهيّة الانسان الموجود يلاحظ عدة مراتب مرّت بها هذه الماهيّة حتى وجدت، وهذه المراتب ليس بينها تقدم وتأخر زمني، وإنما تقدم وتأخر رتبي، وهي كما يلي:

الأولى: تقرر ذات الماهيّة.

الثانية: امكان الماهيّة.

الثالثة: احتياج الماهية الى العلة حتى توجد.

الرابعة: ايجاب العلة، أي اذا وجدت العلة التامة وجد المعلول.

الخامسة: وجوب المعلول (الماهيّة).

السادسة: ايجاد العلة للمعلول.

السابعة: مرتبة وجود المعلول.

الثامنة: إذا وجد حدث (حدوث المعلول).

وهذا كله شيء واحد، ولكن العقل بقدرته التحليلية الدقيقة يحلل هذا الامر الواحد الى مراتب، ولهذا ذكروا هذه المراتب بعبارة مختصرة بقولهم: الشيء قُرِّرَ فأمكن فاحتاج فأُوجِبَ فوجب فأُوجِدَ فوجِد فحدث.

فالشيء الممكن قُرِّرَ (المرتبة الأولى)، فأمكن (المرتبة الثانية)، فاحتاج (المرتبة الثالثة)، فأُوجِبَ (المرتبة الرابعة)، فوجب (المرتبة الخامسة)، فأُوجِدَ (المرتبة السادسة)، فوجِد (المرتبة السابعة)، فحدث (المرتبة الثامنة).

فهذه المراتب طولية، أي أن المرتبة السادسة لايصح أن تكون خامسة مثلاً، لأنها مترتبة عقلاً عليها، فإذا قلنا إن علة احتياج الممكن الى العلة هي الحدوث، فيلزم من ذلك أن يكون هذا المتأخر ـ الحدوث – الذي هو في المرتبة الثامنة متقدماً، لأن الحاجة الى العلة في المرتبة الثالثة، وهي مترتبة على المرتبة الثانية، التي هي امكان الماهية، وليس حدوث الماهية الذي رتبته الثامنة، فليس معقولاً أن تكون المرتبة الثالثة معلولة للمرتبة الثامنة، لأنه يلزم المحال، وهو أن الشيء المتأخر يصبح علّة للمتقدم.

إذاً علة الحاجة الى العلة فيالممكن هي الإمكان لا الحدوث، أي المرتبة الثالثة سببها المرتبة الثانية، وليس سببها المرتبة الثامنة وهي الحدوث.

مناقشة نظرية الحدوث:

ان الذي قال إن علة الحاجة الى العلة هي الحدوث ذهب الى انه لو قلنا: ان علة الحاجة الى العلّة هي الإمكان، للزم من ذلك القول بالقديم الزماني، أي جواز وجود القديم الزماني، وهو الذي لابداية له، هو غير حادث، أي الأزلي الذي لاأول لوجوده ولا آخر، والقول بالقديم الزماني يلزم منه أن نقول بأشياء مستغنية عن العلة، مادام قديماً،

أزلياً، فحينئذ يكون مستغنياً عن العلة، لأنه اساساً لم ينعدم لكي يحتاج الى رفع العدم بالعلة، فهو موجود من الأزل ومستمر بالوجود. ولذلك قالوا: علّة الاحتياج الى العلّة هي الحدوث لا الإمكان.

والجواب على ذلك بما يلي:

أولاً: افتراض القديم الزماني لايغني عن العلة، لأن منشأ الحاجة الى العلة هو ذات الشيء المفتقرة بوجودها وبقائها الى غيرها، وهي موجودة ومحفوظة مع الوجود الدائم، فانه هناك حاجة الى العلة حتى مع فرض وجود القديم الزماني، هناك حاجة الى العلة، وهذه الحاجة كامنة في ذاته، وهي حاجة دائمة، لأنه مفتقر الى غيره.

وبعبارة أخرىٰ على فرض أنه دائم ومستمر، فلابد أن يكون متصلاً بالعلّة حتى يدوم ويستمر وجوده، لان ذاته فقيرة لاتقوم بذاتها، وإن كان إذا لاحظناه بشرط المحمول يكون مستغنياً عن العلة.

وبكلمة بديلة نلاحظ هذا القديم الزماني بلحاظين، أي وهو محفوف بوجوبين، وجوب وجود من جهة العلة، ووجوب وجود من جهة المحمول، فاذا لاحظناه من جهة العلة فهو مفتقر لها ومحتاج لها بذاته، وإذا لاحظناه من جهة المحمول فهو مستغنٍ عن العلة، لأن القديم الموجود موجود بالضرورة، فهو بذاته محتاج الى العلّة، وهذه الحاجة كامنة ومستقرة فيه.

ثانياً: ان وجود أي معلول ـ بقطع النظر عن كونه حادثاً أو قديماً ـ وجود رابط لا مستقل، كما اسلفنا من قبل، ومعنى الوجود الرابط هو أنه كوجود الضوء بالنسبة الى الشمس، لأنه لو انطفأت الشمس فسوف ينطفئ الضوء فوراً، فوجود المعلول دائماً وجود رابط، وجوده مفاض من علّته، فلو انطفأت علته آنا ما ينطفئ الفيض، وبذلك تنطفئ المعلولات. فهذا العالم بكل مافيه هو مفاض منه تعالى. فالحاجة الى العلّة ذاتية، سواء كان هذا العالم قديماً، أو حادثاً، فهو محتاج الى العلّة بذاته، لأن وجوده وجود فقير، ووجود رابط، وجود قائم بغيره وليس مستقلاً بذاته.

الفصل التاسع

الممكن محتاج الى علته بقاءً كما انه محتاج اليها حدوثاً

البحث هنا لدفع توهم ساذج، وإلّا فبالنظر العقلي التحليلي لاينشأ مثل هذا التوهم. فقد يقال: إن الممكن الذي أوجدته العلة قد يستغني عن العلّة، لأنه وجد وتحقق، فيستغني عنها، ويمثل لذلك بمثال بسيط: وهو بناء الغرفة، فبمجرد أن يأتي البناء ويبنيها توجد الغرفة، وقد يموت البنّاء، وتبقى الغرفة قائمة، كما هو في الأهرامات وغيرها من الأبنية التي مضى عليها آلاف أو مئات السنين وهي قائمة، فالأشياء الممكنة مجرد أن توجد تستغني عن علّتها.

وهذا القول يفترض أن هذه الموجودات تستغني عن الباري تعالى بمجرد أن يوجدها، بينما عقيدة التوحيد تقول بأن هذا الوجود مفاض منه تعالى ومرتبطٌ به، فلو انقطع الفيض منه آناً ما لانعدم الوجود وتلاشئ ولم يبقَ منه شيء.

فما هو الرد على هذا الكلام، الذي يقول أن الممكن يستغني عن العلّة بعد وجوده؟ الجواب: كما أن الممكن محتاج الى العلّة في وجوده، كذلك هو محتاج في بقائه واستمرار وجوده الى العلة أيضاً، ولو انقطع ارتباطه بالعلة لحظة من اللحظات لتلاشى وجوده واستحال الى عدم، وذلك لما يلي:

البرهان الأول:

ان حاجة الممكن الى العلة ناشئة من امكانه ـ كما اثبتنا في الفصل السابق - وامكانه ملازم للماهية ولاينفك عنها، وهذه الماهية قبل وجودها يلازمها الإمكان، وهو علّة حاجتها الى العلّة، وبعد الوجود لاينفك عنها الإمكان، وهذا الإمكان ثابت وملازم للماهيّة في صورة وجودها وعدمها. أي هو محفوظ مع الماهية في حالة حدوثها واستمرارها وبقائها وأبديتها، فمادام الإمكان ملازماً للماهيّة فهي مفتقرة الى العلة غير مستغنية عنها.

فالحاجة الى العلّة ناشئة من الإمكان وهو ملازم للماهية، فالماهية الممكنة كما هي في حاجة الى العلة في حدوثها، كذلك في استمرارها وبقائها تحتاج الى العلّة.

البرهان الثاني:

وجود الممكنات ووجود المعلولات وجود رابط، وهو وجود قائم بغيره لابنفسه، متعلق الذات بسواه، متقوم بغيره، فهو لايستغني عن غيره، سواء كان وجوده قديماً أو حادثاً، لأنه غير مستقل بذاته، ولهذا نقول: إن الحاجة الى العلة حدوثاً وبقاءً واحدة، أي الحاجة لازمة للمعلول الممكن، فمثل الوجود الرابط مثل ضوء الشمس فبمجرد ذهاب الشمس أو اختفائها لحظة يتلاشئ وينقطع، كذلك الوجود الرابط مع علته، لأنه قائم بغيره، فالممكنات والعالم بأسره لو انقطع عن الواجب لحظة واحدة لتلاشئ. اذاً الممكن محتاج الى العلة في بقائه كما هو محتاج إليها في حدوثه. والذين استدلوا على هذه المسألة استدلوا بأمثلة ساذجة وبسيطة ومنها مثال البَنّاء والبِناء، والصحيح أن البَنّاء ليس علّة للبِناء، وانما هو علة معدة ومهيئة، وهو ليس بعلّة حقيقية، لأن الأدوات ومواد البناء كالطابوق والجص هي جزء العلّة ايضاً، فالبنّاء ليس إلا مقرِّب الى العلة ومهيِيء وممهد لها.

خاتـمة:

ان الوجوب والامتناع والإمكان، هذه الكيفيات لنسب القضايا، هل هي موجودة أو ليس بموجودة؟ أي ألها ما بإزائها في الخارج أم ليس لها ذلك؟

نبيّن بعض المصطلحات قبل بيان هذه المسألة، فالمعقولات تنقسم الى أوليّة وثانية، والمعقولات الثانية: فلسفية ومنطقية، وعلى هذا الاساس سيتضح أن الإمكان والامتناع والوجوب، التي هي كيفيات لنسب القضايا، هي من المعقولات الثانية الفلسفية، والامتناع أمر عدمي بلا إشكال، كما إذا قلنا: شريك الباري ممتنع. أما إذا قلنا الانسان ممكن، فالإمكان هو ما تتصف به الماهية، والوجوب الذي تتصف به الماهية هو أمر وجودي، وإن لم يكن له ما بأزاء مستقل في الخارج، ولكنه من الامور الانتزاعية، أي من المعقولات الثانية.

ونشير هنا الى نقطة وهي أن الادراكات الموجودة في الذهن تنقسم الى قسمين، فمنها ماهو جزئي، ومنها ماهو كلي، فإدراكك لهذا الكتاب هو أمر جزئي، أما ادراكك لمفهوم الكتاب الكلي، فهو إدراك لمفهوم كلي، والمعقولات هي المعاني الكلية لا الجزئية الموجودة في الذهن، فالمعاني في الذهن أو الصور الذهنية تُقسَّم الى معقولات وغير معقولات، والمعقولات هي المعاني الكلية المدركة، والموجودة في الذهن، وغير المعقولات: هي المعاني الجزئية الموجودة في الذهن، والمعقولات الكلية تُقسَّم الى أولية وثانية.

ومراتب الادراك تقسَّم الى أربع مراتب:

الأولى: الادراك الحسي.

الثانية: الادراك الخيالي.

الثالثة: الادراك الوهمي.

الرابعة: الادراك العقلي.

ومراتب الادراك الثلاثة الاولى هي مراتب إدراك المعاني أو الصور الجزئية، والمرتبة

الأخيرة، الادراك العقلي، هي مرتبة إدراك المعاني الكلية، وعلى هذا الاساس تنقسم المعقولات.

والادراك الحسّي، كما في احساسك بشيء تراه بعينك وليكن قلماً، فتكون له صورة في ذهنك، وهذه صورة محسوسة، ولو اغمضت عينك فتكون لهذا القلم صورة جزئية خيالية، والخيال فوق الحس، أما الصورة الوهميّة فهي صورة الأشياء المجردة، الجزئية، كصورة معنى الحب والألم والبغض. والادراك الخيالي غير الادراك الحسّي، فكل صورة تولد في وعاء غير الصورة الاخرى، كما تحفظ في الوعاء الذي تولد فيه، ثم يأتي دور الادراك العقلي، فكما أن الصورة الخيالية حصلت في عالمها الخاص، كذلك تحصل صورة أخرى تتناسب مع قوة اخرى هي القوة العقلية، أي أن الذهن يقوم بعملية تجريد، فيقوم بعملية تجزئة وتحليل لهذه الصورة الحسية، فيُبعد منها بعض الأشياء ويحتفظ بعضها الآخر، أي ينفي مابه الامتياز، ويحفظ مابه الاشتراك، فيحصل على صورة مجرده، هي الطبيعي أو الكلي، وعلى هذا الاساس فعندما ندرك صورة هذا القلم فالصورة تأتي أولاً من الحس فتكون صورة محسوسة، ثم بعد ذلك تأتي الى الخيال فتكون صورة متخيلة، ثم من الخيال الى العقل، عندما يجرد العقل هذه الصورة فيستبعد مابه الامتياز ويحتفظ بما به الاشتراك بين هذا القلم وبقية الأقلام، فيحصل على صورة كلية للقلم. وعلى هذا الاساس تكون هذه الصورة مندرجة تحت مقولة من المقولات العشر، (مقولة الجوهر والمقولات العرضية التسع). وعلى هذا تكون هذه الصورة التي مرّت بمرحلة الحس ثم الخيال ثم العقل من المعقولات الأولية، والمعقولات الأولية معاني كليّة متلقاة من الخارج، وهي تندرج تحت مقولة من المقولات العشر أو الماهيّات، أما المعقولات الثانية فهي عبارة عن مجموعة من المعاني الكلية الموجودة في الذهن، والتي تغاير المعقولات الأولية. ـإن توسعنا في هذا المطلب لأهميّة الموضوع وليتضح المطلب وليس استطراداًـ.

اذا كانت المعقولات الثانية معانيكلية والمعقولات الأولية معاني كليّة أيضاً، فما هو الفرق بينهما؟

أولاً: المعقولات الثانية ليست صوراً للموجودات الخارجية، التي نحس بها وتأتي للذهن. بينما المعقولات الأولية لابد أن تكون مسبوقة أولاً بالحس، بينما الثانية غير مسبوقة بالحس. أي أن الأولية تمر بالمراحل المذكورة، وهي ان الصورة تكون حسيّة، ثم خياليّة، ثم عقلية، بينما المعقولات الثانية لاتفرض لها صورة خيالية ولا حسيّة.

ثانياً: المعقولات الأولية تختص بمجموعة أشياء، كصورة القلم، الكتاب، المندرجة تحت الجوهر، البياض المندرجة تحت الكيف، ... وغيرها، أي أن كل مجموعة منها تقع تحت عنوان ما، يسمى مقولة، بينما المعقولات الثانية لاتدخل تحت هذه المقولات، وإنما هي أعم من المقولات، لذلك فهي تصدق في نفس الوقت على مجموعة من المقولات، بينما تلك لايصدق عليها الا مقولة من المقولات.

والمعقولات الثانية تنقسم الى قسمين: الأول: المعقولات الثانية المنطقية.

الثاني: المعقولات الثانية الفلسفية.

يتلخص مما سبق مايلي:

١ ـ أن المعاني الموجودة في الذهن قسمين، معاني جزئية ومعاني كلية.

٢ ـ أن المعاني الجزئية هي الصور الحسيّة، والخياليّة، والوهميّة، والمعاني الكلية الموجودة في الذهن هي الصور العقلية.

٣ ـ ان الذهن عندما يحس بالصورة أولاً تكون صورة محسوسة، ثم إذا قطع احساسه بها تكون خيالية، ثم ترتقي الى مرتبة العقل، والعقل يستبعد مابه الامتياز ويبقي مابه الاشتراك.

٤ ـ ان الصور التي يتلقاها الذهن من الخارج تندرج تحت مقولة ما، أي الماهيات.

٥ ـ ان هذه المقولات هي المعقولات الأولية وهي غير نوع آخر يسمىٰ بالمعقولات الثانية، والفرق بينهما أن المعقولات الأوليّة مسبوقة بالحس والخيال، بينما الثانية ليست مسبوقة بذلك.

٦ ـ بيّنا أن المعقولات الثانية لاتندرج تحت مقولة من المقولات، بينما المعقولات الأولية تندرج تحت مقولة ما، أي أن الثانية أعم.

٧ ـ أن المعقولات الثانية تنقسم الى منطقية وفلسفية، والمعقولات الثانية المنطقية: هي المعاني الذهنية المحضة التي يكون عروضها والاتصاف بها في الذهن، أي يكون ظرف وجودها هو الذهن ولا علاقة لها بالخارج، وان كان بنحو ارتباطها بالمعقولات الأولية يكون لها نحو ارتباط بالخارج، والمفاهيم والقضايا التي ندرسها في المنطق هي معقولات ثانية منطقية مثل العكس المستوي، عكس النقيض، الكلي، ... الخ.

فالمعقولات الثانية المنطقية: هي معقولات كلية لأنها صور معقولة كلية، وهي لايتلقاها الذهن مباشرة عن طريق الحواس، وهي ليست موجودة في خارج الذهن، وإنما عروضها والاتصاف بها في الذهن، فعندما نقول: الانسان نوع، فالنوعية معقول ثانوي منطقي، والاتصاف بها يكون في الذهن، لا الانسان الذي هو بالخارج نوع، بل صورة الانسان في الذهن، فالنوعية تعرض على الانسان الذهني لا الانسان الخارجي.

والمعقولات الثانية الفلسفية: هي مجموعة المفاهيم والمعاني المستخدمة في الفلسفة، كالعلة والمعلول، والإمكان، والقوةوالفعل، والوحدة والكثرة... الخ. وهذه المعقولات ليست صوراً ومعاني للاشياء الخارجية، مثل المعقولات الأولية، التي هي ماهيّات، كماهيّة الكتاب، وماهية الانسان. كما ان المعقولات الثانية لايتلقاها الذهن مباشرة عن طريق الحس كما في المعقولات الأولية ـ الماهيات ـ ولكنها ليست كالمعقولات المنطقية التي يكون موطن صدقها الذهن، أي العروض والاتصاف يكون في الذهن، لأن موطن صدق المعقولات الثانية الفلسفية هو الخارج، أي لها نحو وجود في الخارج، عروضها في الذهن، والاتصاف بها في الخارج، نقول: الانسان ممكن، فاتصاف الانسان بالإمكان يكون بالخارج، أو نقول: العلاقة بين العلة والمعلول ضرورية، فالضرورة هذه العلاقة ليست أمراً ذهنياً بل هي علاقة واقعية في الخارج، فالمعقولات الثانية الفلسفية يكون العروض فيها في الذهن والاتصاف في الخارج، ولكن ليس لها وجود مستقل في الخارج، كوجود الماهيّات.

اذا اتضح ذلك نقول: ان الوجوب والإمكان والامتناع، التي هي كيفيات لنسب القضايا تنقسم الى قسمين:

الأول: عدمي وهو الامتناع.

الثاني: وجودي وهو الوجوب والإمكان، فهما أمران وجوديان، أي ليسا عدميين، وانما لهما واقعية في الخارج.

ولكن عندما نقول: الكتاب ممكن، فهل يوجد في الخارج أمران، كتاب زائد امكان؟ الجواب: لا، بل ان نحو الوجود في الخارج للوجوب والإمكان ليس منحازاً ومستقلاً، وانما وجودهما بوجود موضوعاتهما عادة، فليس لهما وجود مستقل. فالقلم الموجود في الخارج يتصف بالإمكان، لأن الإمكان معقول ثانٍ فلسفي، الاتصاف به في الخارج، وليس صحيحاً ماذهب اليه بعضهم من أن وجود الإمكان والوجوب في الخارج يكون منحازاًومستقلاً، بل هما موجودان بوجود الأمر الخارجي الثابتين له، موجودان بوجود الموضوع، فالإمكان موجود بوجود الكتاب.

وهذا الكلام بناءً على أن العقل يعتبر المفاهيم والماهيّات هي الموضوعات للاحكام، وأمّا إذا اعتبر العقل الوجود هو الموضوع، فيغدو معنى الوجوب هو صفة حقيقية خارجية، لكنها ليست زائدة على وجود الواجب، بل ان الوجوب هو وجود الواجب في غاية الشدة، وكذلك يغدو معنى الإمكان صفة حقيقية وجودية، غير انها ليست زائدة على وجود الممكن، وانما تعني ان وجود الممكن وجود فقير ومقيّد بقيود عدمية، غير مستغنٍ عن غيره، وليس متقوماً بذاته.



المرحلة الخامسة

في الماهية وأحكامها



الفصل الأول

الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي

البحث في المرحلة الخامسة في الماهية وأحكامها، وبحث الماهية إنما هو يتبع الوجود، لأن البحث في الفلسفة إنما هو في الوجود وأحواله، والماهيّة موجودة بالوجود، لأنها موجودة بالعرض، والموجود بالذات هو الوجود. ولذلك سينصب البحث في هذا الفصل علىٰ:

أن الماهيّة من حيثُ هي ليست إلّا هي:

بيان ذلك فيما يلي:

أولاً: الماهية مرّة تكون ماهية بالمعنى الأعم ومرة بالمعنىٰ الأخص، وهنا الحديث حول الماهيّة بالمعنىٰ الأخص، وهي مايقال في جواب ماهو؟ وليس مايتحقق ويوجد به الشيء، وهو الماهيّة بالمعنى الأعم.

ثانياً: الماهية عادة تقبل أوضاعاً متقابلة، نقول: (الانسان موجود بعد خلق آدم) و(كان معدوماً قبل آدم)، ونقول: الانسان واحد وكثير، وكلي وجزئي، وطويل وقصير، وأبيض وأسود. فلمّا كانت الماهيّة تقبل هذه الصفات المتقابلة، فلابد أن هذه الصفات خارجة عن ذات الماهيّة، وإلّا لو كانت الصفات داخلة في ذات الماهية للزم من ذلك

اجتماع النقيضين. فالماهية من حيثُ هي ليست إلا هي، لاموجودة، لا معدومة، لاطويلة، لاقصيرة، لاسوداء، لابيضاء... الخ.

وهذا هو المقصود بقول المصنف: النقيضان يرتفعان عن مرتبة ذات الماهية، فليس معنى هذا أن النقيضين يرتفعان، لا، بل النقيضان لايرتفعان ببداهة العقل، وانما المقصود أن الماهية لم يؤخذ فيها الوجود ولم يؤخذ فيها العدم، لأنه لو أخذ فيها الوجود أو العدم للزم من ذلك اجتماع النقيضين.

وإن كان في الواقع ونفس الأمر الماهية متلبسة بالوجود أو العدم، وعلى هذا الاساس فانه في الواقع ونفس الأمر الماهيّة إما موجودة أو معدومة، وإلا فلو كانت موجودة ومعدومة للزم من ذلك اجتماع النقيضين، أما لو كانت لاموجودة ولامعدومة للزم ارتفاع النقيضين.

ولكن لو لاحظنا الماهية بقطع النظر عن الوجود والعدم وأي شيء آخر، فهي من حيثُ هي ليست إلّا هي، فحتى عوارض الماهية غير مأخوذة فيها، كالإمكان العارض على الماهية اللازم لها، لكنه غير مأخوذ في الماهية.

ثالثاً: أن الماهية نحمل عليها ذاتها بالحمل الأولي، ونسلب عنها لوازمها وكل شيء آخر بالحمل الأولي ايضاً. حيث نقول: الانسان حيوان ناطق، والانسان ليس بحجر، كل ذلك بالحمل الأولي.

الفصل الثاني

في اعتبارات الماهيّة وما يلحق بها من المسائل

ملخص تاريخ البحث في اعتبارات الماهية:

لعل أول من أدخل هذا البحث الى الفلسفة هو نصير الدين الطوسي في كتابه تجريد الاعتقاد، وإلا فان في تراث من سبقه كابن سينا، لانعثر على بحث مستقل لديه بعنوان اعتبارات الماهيّة، وكذلك في مصنفات شيخ الاشراق السهروردي، ولكن المتأخرين بحثوا ذلك؛ ومنهم الملا صدرا في كتابه «الاسفار».

ثم بعد ذلك استعار الاصوليون هذا البحث من الحكماء، وبحثوا هذه المسألة في علم الاصول في القرن الأخير، وعادة تبحث هذه المسألة في الاصول في بحث المطلق والمقيّد. كما في كتاب اصول الفقه للشيخ المظفر، والحلقة الثالثة للشهيد الصدر، وغيرهما من الكتب الاصولية.

الماهية الذهنية والخارجية:

عندما تقول: اعتبارات الماهية فما هو المقصود بذلك؟ هل هو الماهيّة الخارجية أو الماهيّة الذهنية؟

الجواب: ان الماهية التي تلاحظ بهذه الاعتبارات هي الماهية الذهنية لا الخارجية،

أي هذه الاعتبارات تكون للماهية إذا لاحظناها في الذهن لا في الخارج، بل لها بعض هذه الاعتبارات إذا لاحظناها في الخارج.

اعتبارات الماهية:

نذكر مثالاً لتسليط الضوء على هذه الفكرة، أنت عندما تريد شيئاً معيّناً، تارة تلاحظ به صفة معينة أو قيداً، وتارة تلاحظ به عدم صفة، وثالثة لاتلاحظ به صفة معينة أو عدم صفة، فإذا أردت أن تشتري سيارة مثلاً، تارةً تقول للبائع: أريد سيارة بلون أحمر، فأنت لاحظت في السيارة صفة معينة واشترطت شرطاً معيناً.

وتارة أخرى تقول للبائع: أريد سيارة بشرط ألا تكون سوداء مثلاً، اما أي لون آخر فلا مانع منه، أي أخذت اللون الأسود قيداً وشرطاً، ولكن هذا القيد عدمي، بشرط عدم اللون الاسود.

وثالثة تقول للبائع: أريد شراء سيارة، فيقول لك: مالونها؟ فتقول له: لا أشترط لوناً معيناً، أي لون كان، بقطع النظر عن اللون، أي لابشرط من جهة اللون.

فهنا إذا لاحظت هذه الاعتبارات التي اعتبرت بها السيارة من جهة اللون، فتارة اشترطت لوناً معيناً، أشترطت مع السيارة اللون الأحمر، فتقول السيارة مأخوذة بشرط اللون الأحمر. أي (الماهية المأخوذة بشرط شيء)، ومرة أخرىٰ اشترطت مع السيارة، لكن ليس لوناً معيّناً بل عدم لون معين، اشترطت عدم اللون الاسود، فهنا اشترطت ايضاً ولكن شرطك كان عدمياً، وهذا هو (بشرط لا). وأخرى تقول أنا لا اشترط اللون، أي لون لامانع منه، أنت لاحظت السيارة من دون شرط اللون، أي (لابشرط شيء).

وهذه الاعتبارات التي لاحظتها في السيارة، هي التي نلاحظها في الماهيّة، فنقول الماهية مأخوذة بشرط شيء، كما تشترط السيارة مأخوذة باللون الأحمر، وأخرى تكون الماهيّة مأخوذة بشرط لا، أي نعتبر السيارة مشروطة بعدم اللون الأسود، وثالثة تكون الماهية مأخوذة لابشرط، فلا نعتبر مع السيارة أي شرط معيّن، بل نعتبر السيارة بشكل مطلق.

وعلى هذا الاساس تكون اللحاظات ثلاثة: لحاظ لابشرط، لحاظ بشرط شيء، لحاظ بشرط لا. وتسمى الماهية (اللابشرط) الماهية المطلقة، وتسمى الماهية (بشرط شيء) الماهية المخلوطة، وتسمى الماهية (بشرط لا) الماهية المجردة.

الماهية بشرط لا:

وهنا نشير الى نكتة وهي أن الماهية (بشرط لا) تلاحظ بلحاظين:

الأول: أن يشترط عدم مقارنة الماهيّة لأي شيء معها، أي نلاحظ الماهيّة ونقصر النظر عليها، فنلاحظ الماهية من حيثُ هي، والماهية من حيثُ هي ليست إلا هي، أي في هذه الحالة لايكون شيءٌ ما محمولاً عليها كما لايكون أي شيء من الأشياء معها، أي نأخذها دون أن يكون شيء مقارناً لها. وهذا هو الذي تقدم في الفصل الأول.

الثاني: في الماهية (بشرط لا)، نأخذ الماهية وحدها، بحيث لو قارن الماهيّة أمر معيّن فلا تحمل الماهيّة عليه، فتكون الماهيّة حينئذ محلاً للمقارن، فمثلاً النسبة بين الصورة والمادة، الصورة جوهر، والمادة ايضاً جوهر، والنسبة بين صورة الجسم ومادة الجسم هي نسبة الحالّ والمحل، وهي بمثابة حلول العرض بالجوهر، فالنسبة بين الصورة والمادة، الصورة حالٌّ والمادة محلٌّ، وهي بمثابة حلول البياض ـ العرض ـ بهذه الورقة ـ الجوهر ـ فالمادة تكون محلاً تحل فيه الصورة، والصورة هي الحالُّ، ولكن هذا لايعني أن الصورة موضوع والمادة محمول، بل الصورة حالٌّ والمادة محلٌّ يحل به هذا الحالُّ، كما يحلُّ البياض بهذه الورقة، أي المادة محل تنطبع به الصورة، فالصورة غير المادة، والمادة غير الصورة، لكن الصورة تنطبع بالمادة.

ولهذا نقول لاتُحمل الصورة على المادة، كما لاتُحمل المادة على الصورة، المادة موضوعة للصورة، بمعنى انها حاملة لها وتنطبع الصورة فيها. فالماهية (بشرط لا) بهذا المعنى في اللحاظ الثاني، أي تكون الماهية موضوعاً ومحلاً لما يقارنها، ولكن مايقارنها لايحمل عليها، فهي (بشرط لا)، أي بشرط الأَباء عن الحمل، وليس بشرط ألا يقارنها أي شيء، وإنما يقارنها شيء، لكن لاتصدق ولاتُحمل على مايقارنها، فهي وإن قارنها

شيء، لكنها لاتُحمل على المقارن ولا تصدق عليه، كما أنها لاتُحمل ولا تصدق على المجموع منها ومن الجزء الآخر المقارن لها، وإنما هي تصدق على نفسها خاصة، كما أن الصورة لاتُحمل على المادة، والمادة لاتُحمل على الصورة، لأن الصورة هي الفصل (بشرط لا)، بشرط الأَباء عن الحمل، والمادة هي الجنس (بشرط لا)، بشرط الأَباء عن الحمل.

الماهية اللا بشرط المَقْسَمي:

لاحظنا أن للماهية ثلاثة لحاظات وهي (بشرط شيء)، و(بشرط لا)، و(لابشرط)، وهذه الثلاثة هي أقسام، والأقسام لابد لها من مَقْسَمٍ، فعندما نقول: اسم، وحرف، وفعل، فهي أقسام، وهذه الأقسام لابدَّ لها من مَقْسَم وهو الكلمة. وهنا عندما نقول: الماهية بشرط شيء، الماهية (بشرط لا)، الماهية (لابشرط)، فهذه أقسام، ولابد لها من مَقْسَم يمثل القدر المشترك بين هذه الأقسام، لأن لازم كل تقسيم، أن يكون هناك قدرٌ مشتركٌ بين الأقسام، فهناك قدر مشترك بين الاسم والفعل والحرف هو الكلمة، وإلا لو لم يوجد هذا القدر المشترك والقاسم المشترك لما صحّت القسمة أساساً، أي لو لم يكن هناك مقسم فلا معنىً للتقسيم أساساً، والمقسم لابد أن يكون (لابشرط) بالنسبة لأقسامه.

فالمقسم للماهيّة باعتباراتها الثلاثة لابد أن يكون (لابشرط) بالنسبة الى هذه الأقسام الثلاثة، والكلمة كمقسم للاسم والفعل والحرف لابد أن تكون (لابشرط) بالنسبة الى هذه الاقسام الثلاثة، ولهذا يقال في معنى الكلمة: هي اللفظ الدال على معنى مفرد، بينما الاسم: هو اللفظ الدال على معنى مستقل في ذاته، من دون أن يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، والحرف: هو اللفظ الدال على معنى غير مستقل في ذاته، والفعل: هو اللفظ الدال على معنى مستقل في ذاته، ولكنه مقترن بزمان، بينما الكلمة تمثل القدر المشترك الموجود في هذه الأقسام الثلاثة، أي أنها لفظ دال على معنى مفرد، فهو لابشرط، من حيثُ اقترانُهُ بالزمان أو عدمُ اقترانِهِ، أو دلالتُهُ على معنى مستقل أو عدمُ دلالتِهِ.

وعلى هذا الأساس تكون نسبة المقسم الى اقسامه هي من قبيل نسبة اللابشرط الى

المشروط، أي أن نسبة الكلمة الى الفعل والاسم والحرف هي نسبة اللابشرط الى المشروط. ففي كل قسمة عقلية نحتاج أولاً الى قدر مشترك بين الأقسام، وتكون النسبة بين المقسم والأقسام هي نسبة اللابشرط الى المشروط، وعلى هذا الاساس إذا قسمنا الماهية الى الاعتبارات الثلاثة: لابشرط، بشرط شيء، بشرط لا، تكون (الماهية اللابشرط) هي المقسم.

(الماهية اللابشرط) القِسْمي والمَقْسَمي:

قد يقال: ألا يلزم من ذلك إشكال وهو: تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره؟ أي الماهية اللابشرط، تنقسم الى الماهية اللابشرط، زائداً الماهية بشرط شيء، زائداً الماهية بشرط لا، كما لو قسمنا الكلمة الى: كلمة واسم وفعل وحرف، فيكون المقسم قسماً، ويكون القسم مقسماً، فلابد من التمييز بين أمرين اللابشرط القسم، واللابشرط المقسم.

جواب هذا الإشكال: أن الماهية اللابشرط تنقسم الى قسمين، فلدينا ماهيّة لابشرط مقسمي، وماهية لابشرط قسمي، وهناك فرق بين الماهية اللابشرط المقسمي، والماهية اللا بشرط القسمي.

وهو يعود الى أن اللابشرط القسمي مقيد بلاشرط (بلا شرطية) لأنه يعتبر مع اللابشرطية، فعندما تقول أريد سيارة بقطع النظر عن اللون، فهنا تعتبر السيارة مطلقة، غير مقيّدة، فكأنك اعتبرت السيارة هنا مقيّدة بعدم القيد، هذا اللابشرط القسمي. فاللابشرط القسمي يكون معناه مطلقاً، ويكون قسيماً الى بشرط شيء وبشرط لا.

أمّا اللابشرط المَقْسمي، فهو المطلق الذي لم يلحظ معه أي قيد حتى قيد الاطلاق، حتى قيد اللابشرط، لانلحظ معه قيد، والذهن قادر على هذا اللحاظ الدقيق، وعلى هذا الاساس يعبرون عن الماهية اللابشرط المقسمي بالماهية المبهمة، أي الخالية من كل قيد حتى الاطلاق، بينما يعبر عن الماهية اللابشرط القسمي، الماهية المطلقة، أي الماهية الملاحظ فيها الاطلاق، أما الماهيّة اللابشرط المقسمي، فلا يلحظ فيها أي قيد، حتى الاطلاق، أي انها لوحظت من حيثُ هي هي، والماهية من حيثُ هي ليست الا هي، أي لم

تقيد بشيء حتى الاطلاق.

مما سبق يتخلص أن الماهية اللابشرط المقسمي التي يطلق عليها الماهية المبهمة، هي العارية والمجردة من كل قيد حتى الاطلاق، والماهية اللابشرط القسمي هي الماهية المجردة والعارية من القيود المأخوذة في الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا، أي أن الماهية اللابشرط القسمي مجردة من هذين القيدين ـبشرط شيء وبشرط لا ـ ولكنها مشروطة بالاطلاق، أن تكون مطلقة من حيثُ (الأحمر واللاأحمر) بمعنىٰ انها مقيدة ولكن قيدها أنها مطلقة، بينما الماهيّة اللابشرط المقسمي مجردة من أي قيد.

وهذا البحث ينفع في اصول الفقه في مبحث المطلق والمقيّد، لذا فينبغي التأمل فيه.

الماهية في الخارج:

الماهية اذا لاحظناها في الخارج، فهي لاتعدو حالتين، إما أن تكون بشرط شيء، بشرط اللون الأحمر، أو تكون لابشرط، أي مع أي لون آخر، أمّا الماهية بشرط لا فهي غير موجودة في الخارج، أي ماهو موجود في الخارج هو الماهية المخلوطة، والمطلقة، دون الماهية بشرط لا، أما الموجودة في الذهن من اعتبارات الماهية الثلاثة، إضافة الى الثلاثة كذلك فهي الماهية اللابشرط المقسمي، أي ماعبر عنه في المنطق بالطبيعي، طبيعي السيارة، طبيعي الانسان، وهذا الطبيعي هو الذي يتصف بالكلية، نقول: الانسان كلي، فهذا الانسان الذي عرضت عليه الكلية هو صورة الانسان في الذهن التي تقبل الانطباق على كثيرين.

إذاً الماهية في الخارج لاتعدو حالتين: مخلوطة ومطلقة، بشرط شيء، واللابشرط القسمي.

الماهية في الذهن:

الماهية في الذهن يمكن ملاحظتها بلحاظاتها الثلاث، بشرط شيء، ولا بشرط، وبشرط لا، فضلاً عن الماهية اللابشرط المقسمي، فالفرق الآخر بين الماهية اللابشرط

المقسمي وبين الماهية اللابشرط القسمي، هو أن الماهية اللابشرط القسمي معقول أول والماهيّة اللابشرط المقسمي معقول ثانٍ.

وجود الطبيعي:

هل الماهية اللابشرط المقسمي موجودة في الخارج بوجود النوعين، المخلوطة والمطلقة، فوجودها في الخارج في فرد نفس وجودها في الفرد الآخر، أي أن هذا الطبيعي، طبيعي الانسان، وجوده في زيد نفس وجوده في بكر، أو ان وجوده في الخارج متغاير، أي أن الموجود في بكر من الانسان غيرالموجود في زيد من الانسان؟

الجواب: ان الموجود في كل فرد من الطبيعي غير الموجود في الفرد الآخر بالعدد، وإلا لو كان الموجود في زيد من طبيعي الانسان والموجود في خالد وبكر واحد، للزم أن يكون الموجود الواحد واحداً في عين انه كثير، والواحد والكثير بينهما تقابل، فالواحد ليس بكثير والكثير ليس بواحد، فيكون الواحد بعينه كثيراً وهو محال، كما يلزم من ذلك أن يكون الواحد بالعدد متصفاً بصفات متقابلة، زيد طويل، بكر قصير، والصفات المتقابلة لاتجتمع في محل واحد. فالطبيعي الموجود في كل فرد غير الطبيعي الموجود في الفرد الآخر.

الفصل الثالث

في معنى الذاتي والعرضي

مايحمل على الماهية إما ذاتي وإما عرضي. والذاتي هو الذي تنتفي الماهية بانتفائه، أي هو مقوّم للماهية، كالناطقية بالنسبة للانسانية، فعندما ينتفي الناطق ينتفي الانسان.

أما العرضي، فهو مالاتنتفي الماهية بانتفائه، وهو ينقسم الى قسمين: فتارةً يكون لازماً كلزوم الزوجية للاربعة، ولزوم الإمكان لماهية الانسان، وأخرى يكون غير لازم.

كما أن المحمول تارة يكون محمولاً بالضميمة، وأخرى لايكون محمولاً بالضميمة وهو ما يسمى بخارج المحمول.

والمحمول بالضميمة، هو مالايحمل على الماهية إلا إذا انضم أمر آخر للماهيّة، فعندما نقول: (زيد عالم)، ينضم العلم الى زيد، أو (هذا الماء حار)، تنضم الحرارة الى الماء، فهناك ضميمة تنضم، حتى ننتزع الحار ونحمله على الماء، فلابد من انضمام الحرارة الى الماء، أو العلم الى زيد، حتى ننتزع العالم ونحمله على زيد.

أمّا الخارج المحمول أو غير المحمول من صميمه فهو مالايكون منضماً من خارج الشيء الى الشيء، وإنما يكون منتزعاً من نفس الشيء ومن صميم الشيء مثل الانسان شيء.

الفرق بين الذاتي وغير الذاتي:

يمكن ايضاح هذا الفرق فيما يلي:

أولاً: ان الذاتيات بيّنة الثبوت بالنسبة الى الذات، فعندما نقول: الانسان ناطق، فالناطقية بيّنة الثبوت بالنسبة لذات الانسان، أي لاتحتاج في ثبوتها لذات الانسان الى برهان، وعندما نقول: الانسان حيوان ناطق، فحيوان ناطق هو حد الانسان، والحد كما هو معلوم لايُكتسب بالبرهان، بل هو واضح وثابت وبديهي، ولا حاجة فيه الى الدليل.

ثانياً: أن الذاتيات لاتحتاج الى سبب آخر خارج الذات، فنفس العلة التي توجِدُ الذات توجد الذاتيات، ولهذا نقول أن الذاتيات مستغنية عن السبب، بمعنى أنها لاتحتاج لسبب وعلّة غير علّة وجود الذات، فعلّة وجود الانسان هي بعينها علّة وجود الناطق وعلّة وجود الحيوان (الذاتي لايعلل).

ثالثاً: ممّا تختص به الأجزاء الذاتية، هو أن الاجزاء الذاتية متقدمة على الذات، أي أن الذاتيات متقدمة على الذاتي، فالحيوان والناطق متقدمان على الانسان، وهذا التقدم ليس تقدماً زمانياً أي لايوجد اولاً حيوان وناطق ثم بعد مدة يوجد إنسان، وانما المقصود تقدم رتبي، فاذا تحقق الحيوان والناطق فوراً يتحقق الانسان، لكنه تقدم رتبي، الاجزاء أولاً ثم الذات.

وهنا قد يثار إشكال وهو: كيف تتقدم الاجزاء ـ الناطق والحيوان ـ على الكل ـ الانسان – مع أن الكل ليس هو الا مجموع الاجزاء، أي الاجزاء هي الكل بعينه. فكيف نقول إن الاجزاء متقدمة على الكل، أي أجزاء الحيوان والناطق هي الانسان بعينه فكيف تكون متقدمة على الانسان؟ غير ان هذا الاشكال مندفع بادنى التفات، لأن اللحاظ مختلف، فمرّة نلاحظ الأجزاء، الحيوان والناطق من دون وصف الاجتماع، فحينئذ تكون متقدمة على الانسان، وتارة أخرى نلاحظ الحيوان والناطق بما هما مجتمعان ومنضم احدهما للآخر، فتكوّن الكل وهو الانسان.

وبعبارة أخرى نقول: مرّة نلاحظ الاوكسجين والهيدروجين بوصفهما غير مجتمعين،

ومرّة نلاحظهما عندما يجري تفاعل بينهما فيتحقق الماء.

ونضيف الى ذلك أن الأجزاء هي نفس الكل، أي الناطق هونفس الانسان، والانسان هو نفس الناطق، ولكن إنّما نسمي الناطق جزءً من الانسان، لأن الناطق جزء من حدٍّ الانسان التام، فالحد التام للانسان هو ناطق زائد حيوان.

* * *

الفصل الرابع

في الجنس و الفصل والنوع وبعض مايلحق بذلك

الماهية التامة و الناقصة:

الماهيّة التامة: هي النوع، أي الماهيّة التي تكون لها آثار حقيقية واقعية، فالانسان ماهيّة تامة، لإنّه مؤلّف من حيوان و ناطق، وله آثار حقيقية واقعيّة، يمشي، يكتب، يقرأ... الخ.

أمّا الماهيّة الناقصة فهي الجنس بلا فصل، أو الماهيّة غير المحصَّلة، فالماهيّة مرّةً نلاحظها بما هي تامّة، فتكون محصَّلة، و مرّةً نلاحظها بما هي مرددة، أي بما هي ناطق أو صاهل... الخ، فتكون ماهيّة ناقصة غير محصَّلة، أي غير محددة.

الجنس و الفصل:

أن الذاتي ينقسم الى نوع و فصل و جنس، والمقصود بالجنس هو الحقيقة المشتركة، كالحيوان حقيقة مشتركة بين الانسان و الفرس.

والمقصود بالفصل: هو ما يختص بالنوع كالصاهل المختص بالفرس، والناطق المختص بالانسان.

فما هو مشترك بين الماهيّات النوعيّة يسمىٰ جنساً، و ما هو مختص بكلّ نوع

يسمى فصلاً.

والجنس والفصل كلاهما ينقسم الى قريب و بعيد، فالجنس القريب للانسان هو الحيوان، والجنس البعيد هو الجسم المطلق، الانسان جوهرٌ جسمٌ نامٍ حساسٌ متحرّكٌ بالارادة ناطقٌ، والفصل القريب للانسان هو الناطق، والفصل البعيد له هو الحسّاس المتحرّك بالارادة.

وكذلك ينقسم الجنس والنوع الى عالٍ ومتوسط وسافل، نقول: الجوهر جنس عالٍ بالنسبة للانسان، والجسم النامي جنس متوسط للانسان، والحيوان جنس سافل بالنسبة للانسان.

امّا النوع، فالجسم النامي ايضاً نوع بالنسبة للانسان، ولكنّه نوع عالٍ، و الحسّاس المتحرّك بالارادة نوع متوسط، والحيوان الناطق نوع سافل.

لحاظ الماهيّة المشتركة:

إذا لاحظ العقل، الماهيّة المشتركة، أي الجنس، الذي يشترك به عدّة أنواع، فيمكن للعقل أن يلاحظها بلحاظين، تارةً نلاحظها بشرط لا أي وحدها، فيكون كل ما يقارنها من المفاهيم زائداً عليها، أي انّها تكون مباينة لما يقارنها من المفاهيم، لاتحمل على مايقارنها، كما انها لا تحمل على المجموع.

فإذا أخذنا الحيوان بشرط لا، أي بشرط الاباء عن الحمل، ولاحظناه بالنسبة الى ما يقارنه، الى الناطق، أي أننا نأخذ الحيوان بشرط عدم الحمل على الناطق، فلا يكون قابلاً للحمل على الناطق بل مبايناً للناطق، كما يكون مبايناً للمجموع منه و من الناطق، فلا يحمل على الانسان (الحيوان الناطق).

فالماهيّة التي نأخذها بشرط لا، لا تقبل الحمل على ما يقارنها، ولا على المجموع، فالحيوان لا يقبل الحمل على الناطق، ولا على المجموع (الانسان).

ونعبّر عن هذا الحيوان بالمادة، فالمادة هي الجنس بشرط لا، بشرط عدم الحمل، وهذه المادة تكون محلاً لانطباع الصورة، بالنسبة الى ما يقارنها، أي بالنسبة الى الناطق

الذي هو الفصل بشرط لا، فإذا لا حظنا الجنس بشرط لا بالنسبة الى ما يقارنه كان مادةً، نسميّه مادة، و إذا لاحظنا الحيوان بالنسبة الى المجموع (الانسان، الحيوان الناطق) يسمى بالعلّة الماديّة، هذا هو اللحاظ الاوّل.

وتارة أخرى نلاحظ الحيوان و نتصوره بما هو حيوان ولكن مردد، غير معيّن، غير محصّل، غير محدد، نقول: الحيوان امّا أن يكون، انساناً، أو فرساً، أو بقراً... الخ، كما تقول لضيفك: سأذبح لك حيواناً، فهذا الحيوان مردد بين الدجاج و الغنم و البقر... الخ، فهذا يكون ماهيّة ناقصة، أي غير محصّلة و غير محددة، لان الذي يحدد و يعيّن الماهيّة هو الفصل، الناطق هو الذي يحدد الحيوان، وعلى هذا الاساس فالماهيّة بهذا اللحاظ تكون هي النوع إذا انضمّ لها فصل و حصّلها.

وأمّا الماهيّة المرددة، فتسمى جنساً، والذي يحدد هذا الجنس و يحصّله فهو الفصل.

الفصل و الصورة:

اللحاظان الذهنيان للجزء المشترك بينهما يمكن أن نلاحظهما في الجزء المختص، وهو الناطق بالنسبة للانسان، فتارة نلاحظ الناطق بشرط لا من الحمل، فلا يكون قابلاً للحمل على مايقارنه ولا على المجموع (الانسان)، أي لا على الجزء و لا على الكلّ، فيسمى صورةً، فالصورة هي الفصل بشرط لا.

وإذا لا حظناه لا بهذا اللحاظ ـ بشرط لا ـ كما لا حظنا الحيوان بما هو مردد بين أنواعه، فيكون فصلاً، وهذا الفصل يحدد النوع و يحصّله، ويكون هذا الفصل هو النوع، أي يكون الناطق هو الانسان، والانسان هو الناطق، ولذلك يحمل الفصل على النوع حملاً أوليّاً. فعندما تقول: الانسان ناطق، يكون حمل الناطق على الانسان حملاً أولياً باللحاظ الثاني، وليس حملاً شائعاً.

نتائـــج:

أوّلاً: أن الجنس، كالحيوان مثلاً هو نفس الانسان، والانسان هو نفس الحيوان، ولكن الجنس هو النوع مردد، لانّه يتحصّل و يتعيّن بالفصل، كالحيوان يتعين بالناطق.

فالحيوان هو النوع مبهماً و مردداً، لانّه إمّا يكون طيراً أو فرساً أو انساناً أو شيئاً آخر.

أما الفصل فهو النوع محصّلاً، فالناطق هو الانسان المعيّن، والنوع هو الماهيّة التامة، من دون أن نلاحظ فيها ابهاماً، أو ترديداً، أو تحصيلاً. ماهيّة تامة تترتب عليها الآثار الحقيقية.

ثانياً: أن الجنس والفصل يُحمل كل واحد منهما على النوع حملاً أولياً، نقول: الانسان حيوان، والانسان ناطق، لانّ الجنس هو النوع مبهم، والفصل هو النوع محصّل، والشيء يحمل على نفسه حملاً أولياً وليس شائعاً. أمّا النسبة بين الجنس والفصل، الحيوان والناطق، فالحيوان عرض عام للناطق، كالماشي للانسان، فهو عرض عام للانسان، والفصل خاصة بالنسبة للحيوان، كالضاحك للانسان، الناطق يكون كذلك للحيوان.

الثالث: من الممتنع أن يتحقق نوعان في مرتبة واحدة، أي يمتنع أن يكون شيء واحد انساناً و حجراً، كذلك يمتنع أن يتحقق فصلان في مرتبة واحدة، فيكون الانسان مثلاً صاهلاً و ناطقاً في نفس المرتبة، لانّه يلزم من ذلك أن يكون النوع الواحد نوعين، انساناً و حجراً، أو صاهلاً و ناطقاً.

رابعاً: الجنس و المادة متّحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، أي الاختلاف بالاعتبار العقلي، لانّ المادة هي الجنس لا بشرط، فالحيوان إذا أخذناه لا بشرط يكون جنساً، وإذا أخذنا الحيوان بشرط لا يكون مادة، كذلك الفصل والصورة متحدان ولكن مختلفان اعتباراً، فالناطق لا بشرط يكون فصلاً و الناطق بشرط لا يكون صورة.

خامساً: المادة في الجواهر الماديّة موجودة بالخارج، مع العلم أن الجواهر تنقسم الى ماديّة و غير مادية (مجرّدة)، والمادية كالحجر، وغيرالماديّة كالعقل والنفس.

أمّا الاعراض كالبياض فانها غير مركبة في الخارج بل هي بسيطة، والتركيب يكون

في الذهن، فالذهن يحلل ماهيّة البياض، فيرى انّها مركبّة مما به الاشتراك مع الألوان الاخرىٰ، و مابه الامتياز و الاختصاص عن بقيّة الالوان، فيعتبر ما به الاشتراك جنساً، و مابه الاختصاص فصلاً، ثمّ يلاحظها بشرط لا فتكون مادّة، ويلاحظها لا بشرط فتكون جنساً. ومابه الاختصاص يلاحظه بشرط لا فيكون صورةً، ويلاحظه لا بشرط فيكون فصلاً.

* * *

الفصل الخامس

في بعض احكام الفصل

اقسام الفصل:

ينقسم الفصل الى عدة أقسام في اكثر من تقسيم، فهو ينقسم الى: منطقي و اشتقاقي، والفصل المنطقي ينقسم الى: مشهوري و غير مشهوري، وينقسم الفصل الى: قريب و بعيد، ويعبّر عن الفصل بأنّه: مقوِّم و مقسِّم.

الفصل المنطقي:

الفصل المنطقي هو الفصل المستخدم في لسان المناطقة ـ لدى علماء المنطق ـ و هذا الفصل الذي يستخدمه المناطقة ليس فصلاً حقيقياً، وإنّما هو من لوازم الفصل، أي يكون الفصل الحقيقي ملزوماً لهذا الفصل وهذا الفصل هو اللازم، كما انّ الزوجية هي اللازم والاربعة هي الملزوم.

ولكن لماذا يلجأ المناطقة الى ذلك، ولايستعملون الفصل الحقيقي في لسانهم؟ الجواب: إن الفصول الحقيقية في الغالب من غير الممكن الوصول اليها و معرفتها، وعلى هذا الاساس لمّا كان الوصول الى الفصل الحقيقي صعباً فلابدّ من المصير الى فصل أو الى شيء يكون لازماً لذلك الفصل الحقيقي، والفصل الحقيقي هو الملزوم.

مَنْ الذي يقول إن هذا الكلام الذي ندّعيه صحيح؟ أي عندما نقول: إن فصل الانسان هو الناطق، و فصل الفرس هو الصاهل، وفصل الغزال هو الصادح، مَنْ الذي يقول إن فصل الانسان الذي هو الناطق ليس فصلاً حقيقياً و انّما هو لازم للفصل الحقيقي، وكذلك الفصول الأخرىٰ؟

الجواب: خُذْ الناطق مثلاً، فهو إمّا أن يكون من النطق بمعنى التكلّم، أي التلفّظ والصوت، أو يكون من النطق بمعنى التعقّل، أي إدراك الكليات، فإذا كان النطق بمعنى التكلم والتلفظ، فالتكلم ليس جوهراً بل هو عرض، لأن التكلم كيف مسموع، والكيف المسموع من الأعراض، والعرض لايقوِّم الجوهر الذي هو الانسان. وإذا قلنا: إن النطق بمعنى التعقل وإدراك الكليات، فان التعقل والادراك كيف نفساني، وهذا عرض ايضاً، والعرض لايقوم الجوهر ـ الانسان ـ.

وكذلك لو لاحظنا الصاهل لإن الصهيل صوت ايضاً، فهو كيف مسموع، وهو بالتالي عرض، والعرض لايقوِّم الجوهر.

وعليه فان الفصول المستخدمة في لسان المناطقة غير حقيقية، لصعوبة الحصول على الفصول الحقيقية، وإنما هذه الفصول تمثل لوازم للفصول الحقيقية، أو قلْ هي أخص اللوازم وأوضح هذه اللوازم التي تعرض على النوع.

وهذه اللوازم، التي هي أخص اللوازم التي تحمل على النوع، تارة تكون أمراً واحداً، كالناطق بالنسبة للانسان، والصاهل بالنسبة للفرس، وتارة تكون أكثر من واحد، وتوضع بمجموعها موضع الفصل الحقيقي، كما في فصل الحيوان، الذي هو الحسّاس المتحرك بالارادة، وهذا دليل آخر على أن هذه الفصول ـ المستخدمة في لسان المناطقة ـ ليست فصولاً حقيقية، وإلا لو كان فصل الحيوان فصلاً حقيقياً لكان فصلاً واحداً، لأن الفصل الحقيقي لايكون إلا أمراً واحداً، وليس مركباً من حسّاس زائداً متحركاً بالارادة، فهذا الفصل ـ حساس متحرك بالارادة ـ هو أخص وأوضح اللوازم التي تحمل على الحيوان، وتعرض على النوع.

الفصل الاشتقاقي:

الفصل الاشتقاقي مبدأ ومنشأ إشتقاق الفصل المنطقي، أو هو الملزوم، والفصل المنطقي هو اللازم، فالفصل المنطقي ليس هو الفصل الحقيقي، بل الفصل الاشتقاقي هو الفصل الحقيقي، وهو الذي يُشتق مِنهُ ويلازمه الفصل المنطقي، فالفصل الحقيقي الذي يقوِّم ماهيّة النوع، والذي بانتفائه ينتفي النوع هو الفصل الاشتقاقي، من قبيل، أن الانسان له نفس ناطقة، فهذا هو الفصل الحقيقي للإنسان، وكون الفرس ذا نفس صاهلة، هو الفصل الحقيقي للفرس.

حقيقة النوع هي فصله الأخير:

ان حقيقة النوع بفصله الأخير، فحقيقة الانسان بالنفس الناطقة، وحقيقة الفرس بالنفس الصاهلة، لأن الفصل الأخير ـ النفس الناطقة بالنسبة للانسان ـ هو الذي يعيّن النوع ويحدده ويوجده، فالحيوان قبل الناطق لايتعيّن انساناً ولايتحدد، بينما الناطق هو الذي يحدد الانسان، أي الحيوان قبل أن ينضم اليه الناطق مبهماً، لاندري أهو إنسان أم ليس بانسان؟ ولكن الناطق حينما ينضم اليه فانه يحدده ويعينه ويوجده، ولهذا نقول إن النفس الناطقة هو الفصل الذي يوجِدُ الانسان.

عندما نقول: هذا انسان، وهذا فرس، فحقيقة النوع ـ الانسان والفرس ـ بفصله الاخير، أي هذيّة الانسان ـ بتعبير المصنف ـ وحقيقته بفصله الاخير، فهذيّة النوع بمعنى عندما نشير إليه بـ(هذا)، أي حقيقته، فإذا كانت حقيقة النوع بفصله الاخير فاذا تبدّل جنسه، فهل يتبدل ويتلاشىٰ النوع؟ لا، لأنه مادام فصل النوع باقياً، فإن حقيقة النوع باقية، إلا إذا تبدل فصله الأخير فحينئذ يتلاشى النوع ويتبدل، أي تتبدل صورته، أو قل فصله، لأن الفصل هو الصورة بشرط لا.

فلو فرضنا أن هذا الانسان الذي فصله، النفس الناطقة، تحوّل جنسه، فهو الآن جسم مؤلف من مادة وصورة، ولكن هذا الجسم تحوّل، احترق وتحول الى رماد، فهل تتلاشى

حقيقة هذا الجسم، أي أن مادة الانسان هل تلاشت؟ وبعبارة أخرى أن جنسه تحول، فهل تتحول إنسانية الانسان؟ الجواب: لا، لاتتلاشىٰ ولاتتحول إنسانية الانسان، لأنه مادام فصل الانسان باقياً، وهو النفس الناطقة، الذي هو أمر مجرد غير مادي، فإن حقيقة الانسان بفصله الأخير، بنفسه الناطقة، وحينئذ إذا احترق الانسان تتجرد صورته عن مادته، عن بدنه، فمادته تتحول، وصورته تتجرد، أو قل فصله، لأن الفصل بشرط لا هو الصورة، ففصله يبقى على حاله، ومادام فصله موجوداً إذاً الانسان موجود، لاعتبار حقيقة الانسان بفصله الأخير، باعتبار الفصل بشرط لا هو الصورة، والصورة لابشرط هي الفصل.

وبذلك يمكن أن تتجرد النفس الانسانية عن البدن، كما يحصل في الموت، وحينئذ يبقى الانسان على انسانيّته، أي هو بالموت لايفنىٰ، وإنما تُستوفىٰ روحه من بدنه، وتمام حقيقة الانسان بنفسه الناطقة.

الفصل غير مندرج تحت الجنس:

النفس الناطقة غير مندرجة تحت الحيوان، وإنما الفصل بالنسبة الى الجنس يكون خاصة، والجنس بالنسبة الى الفصل يكون عرضاً عاماً، أي الحيوان بالنسبة للناطق يكون كالماشي بالنسبة الى الانسان، عرضاً عاماً، والناطق للحيوان كالضاحك للانسان، خاصة، فالفصل ليس مندرجاً تحت الجنس، أي الجنس لايدخل في حقيقة الفصل، ولايؤخذ في ماهيته، بمعنى أن الجنس غير مأخوذ في حدّ الفصل، وإلا لو كان مأخوذاً لاحتاج الفصل الى فصل يقوّمه وهذا الفصل الآخر يحتاج الى فصل يقوّمه وهكذا، فيتسلسل، وهو محال.

الفصل السادس

في النوع وبعض احكامه

الماهيّة النوعية توجد اجزاؤها في الخارج بوجود واحد:

الانسان موجود بوجود واحد في الخارج وليس بوجودات متعددة، فهذا الذي نلاحظ ـ زيد أو الكتاب ـ له وجود واحد، فاية ماهيّة نوعية موجودة في الخارج إنما هي بوجود واحد، أي الماهيّات النوعية المركبة من جنس وفصل، وهذا التركيب تركيب ذهني، وهذه الاجزاء اجزاء ذهنية للماهيّة، وإلا فليس في الخارج مركبٌ من جنس وفصل، فالجنس والفصل في الخارج موجودان بوجود واحد، الحيوان والناطق موجودان في الخارج بوجود الانسان. وعليه يكون حمل الحيوان على الانسان، وحمل الناطق على الانسان حملاً أولياً، لأنها كلها أمر واحد موجودة بوجود الانسان، أما في الذهن فهي متغايرة، لأن الحيوان ـ الجنس ـ مبهم غير معيّن، بينما الفصل ـ الناطق ـ يُحصِّل الجنس ويحصِّل النوع، أي هو الذي يُعيِّن النوع، فلو لاحظنا الحيوان وحده لكان مردداً بين الانسان وغيره، ولكن بالإضافة الى الناطق يكون محصلاً ومحدداً، فالفصل هو الذي يُحصِّل الجنس والنوع.

وعلى هذا الاساس إذا لاحظنا الجنس والفصل بالنسبة الى كل منهما، يكون كل منهما

عرضياً بالنسبة الى الآخر وليس ذاتياً. كما قلنا سابقاً ان الجنس عرض عام بالنسبة الى الفصل، والفصل خاصة بالنسبة الى الجنس.

الأنواع المادية مركبات حقيقية:

ينقسم المركب الى: مركب حقيقي، ومركب انضمامي اتحادي، والمركب الحقيقي: هو الذي يكون بين أجزائه فقر وحاجة من بعضها الى البعض الآخر، كالماء، فهو مركب حقيقي، إذ انه يحصل باندماج عنصري الهيدروجين والاوكسجين، فيكون بين اجـزاء الماء، بين كل واحد منها فقر وحاجة، فالاوكسجين محتاج الى الهيدروجين لكي يوجِدَ الماء، وكذلك الهيدروجين محتاج الى الاوكسجين، فبالاتحاد والاندماج بينهما نحصل على حقيقة واحدة هي الماء.

وهذه مسألة من المسائل البديهية، ففي الانواع الماديّة ـوهي غير الانواع المجردة ـ كالحجر والماء، يتألف النوع المادي من مادة وصورة، وهذه الأنواع المادية يكون بين اجزائها عادة احتياج، فالمادة محتاجة الى الصورة، والصورة محتاجة الى المادة، حتى يتحقق النوع التام.

أمّا النوع الثاني للمركب فهو المركب الانضمامي، ويحصل من انضمام شيء الى شيء آخر، كانضمام افراد الجيش بعضهم الى بعض، فيحصل فوج، أو كانضمام حبات الطعام، فيحصل كيس من الطعام مثلاً، فهذا مركب غير حقيقي، أي مركب انضمامي.

الفرق بين المركب الحقيقي والانضمامي:

ان المركب الحقيقي فيه وحدة حقيقية مغايرة لأجزائه التي تركب منها، أي يحصل من اتحاد الاوكسجين بالهيدروجين مثلاً، وحدة حقيقية هي الماء، والماء هو شيء آخر غير عنصريه المكوّن منهما، ذو آثار غير آثار الاوكسجين والهيدروجين. بينما المركب الانضمامي ـالمركب الاعتباري ـكفوج الجيش، أو كيس الحنطة مثلاً، لا يحصل اندماج بين اجزائه، اذ لا يحصل اندماج بين حبات الحنطة، ولا تكون في الكيس خصائص وآثار أخرى غير آثار الحبات.

التركيب بين المادة والصورة حقيقي:

الوحدة بين المادة والصورة في الاجسام وحدة حقيقية أم وحدة انضمامية؟ أي التركيب بين المادة والصورة أهو من قبيل التركيب بين الاوكسجين والهيدروجين أم من قبيل التركيب بين حبات الحنطة؟ أي أهو تركيب حقيقي أم انضمامي؟

الجواب: ان التركيب بين المادة والصورة هو تركيب حقيقي، والوحدة وحدة حقيقية وليست وحدة اعتبارية وليس التركيب انضمامياً.

النوع المنحصر في الفرد:

الماهيّات النوعية تنقسم الى: ماهيّات مادية، كالحجر والكتاب، ماهيات مجردة، والماهيات المجردة تنقسم قسمين: ماهيات مجردة تجرداً تاماً، كالعقول ـ بمصطلح الفلاسفة ـ أو مجردة تجرداً جزئياً، فالمجردة تجرداً تامّاً، تكون مجردة في ذاتها وفي فعلها، بينما المجردة تجرداً جزئياً، تكون مجردة في ذاتها بينما هي غير مجردة في فعلها، كالنفس الانسانية الناطقة.

وهذه الماهيات النوعية تنقسم الى قسمين: ماهيّات نوعية لها أفراد ومصاديق كثيرة ومتعددة، كالانسان، والحجر، فان لها أفراداً متعددة. وماهيات نوعية أو أنواع ليس لها إلا فرد واحد. ويُعبر عنها بأنها نوع منحصر في فرد.

والنوع الأول من الماهيّات، ذات الأفراد الكثيرة، هي التي لها تعلق بالمادة، إما أن تكون في ذاتها وفي فعلها ماديّة، كالشجر والحجر، أو تكون في ذاتها مجردة وفي فعلها ماديّة، كالنفس الانسانية فانها في ذاتها مجردة، ولكنها عندما تريد أن تمارس أي فعل فانها تمارسه من خلال المادة.

أما الانواع التي ليس لها إلا فرد واحد، فهي الانواع المجردة تجرداً تاماً، وهي العقول بمصطلح الفلاسفة.

ولكن مالدليل على ان الانواع المجردة تجرداً تاماً ليس لها إلا فرد واحد؟

استدلوا على ذلك بقولهم: لو فرضنا ان لهذه الانواع افراداً كثيرة، فكثرة افراد النوع لاتخرج عن اربعة احتمالات:

إمّا أن تكون الكثرة تمام ماهية النوع، أو تكون الكثرة بعض ماهيّة النوع، أو تكون الكثرة لازمة لماهيّة النوع، أو تكون الكثرة مفارقة لماهيّة النوع.

فإذا كانت الكثرة تمام ماهيّة النوع، بمعنى انها تكون تمام ماهيّة العقل، وإذا كانت الكثرة جزء ماهيّة النوع، فان ماهيّة العقل تساوي أمراً معيّناً زائداً كثرة أفراد، كما نقول: إن الانسان ماهيته تساوي حيواناً زائداً ناطق زائداً كثرة افراد، لم تكن الكثرة تمام الماهيّة ولا جزءها وإنما هي عرض لازم للماهيّة، فانها تكون كلزوم الزوجية للاربعة، وإذا كانت الكثرة عرضاً للماهيّة، لكنه عرض غير لازم بل هو عرض مفارق فهي بمعنى انها منضمة الى ماهية النوع المجرد.

لكن هذه الاحتمالات باطلة، فيتضح أن النوع المجرد منحصر في فرد واحد. وفيما يلي بيان ذلك:

أمّا الاحتمالات الثلاثة الاولى، فان الكثرة إذا كانت هي تمام أو جزء أو لازم للماهيّة، فعلى هذه التقادير يلزم أن لايتحقق لهذه الانواع المجردة مصداق وفرد في الخارج، لأن كل ما فرضناه مصداقاً لها لابد أن يكون كثيراً، وإذا كان كثيراً فالكثير مركب من آحاد، فحينئذ نلاحظ أي فرد من هذه الآحاد، وهذا الفرد إذا لاحظناه فلابد أن تنطبق عليه ماهيّة النوع المجرد، وإذا انطبقت الماهية عليه، فالكثرة مأخوذة في الماهية، لأن الكثرة إما تمام او جزء أو لازم للماهيّة، فلابد أن هذا الواحد الذي لاحظناه يكون كثيراً، وهذا الكثير لابد أن يكون مؤلفاً من آحاد، والواحد الذي لاحظناه ايضاً يكون كثيراً، وهذا الكثير مؤلف من آحاد، والواحد الذي نلاحظه منه أيضاً كثيراً، ولازم ذلك أن لانحصل على فرد أبداً، بل يلزم ان يحصل تسلسل الى ما لانهاية.

وببيان آخر نقول: على الفروض الثلاثة، إذا قلنا إن الكثرة هي تمام الماهيّة أو جزء الماهيّة أو لازم للماهيّة، فيلزم من ذلك أن لاتصدق هذه الماهيّة ـ ماهيّة النوع المجرد تجرداً تاماً ـ على اي فرد، لايتحقق لها فرد، لأنه في هذه الحالة، إذا وجدت هذه الماهيّة

في الخارج، أي تحقق لها فرد، فلابد أن يكون هذا الفرد كثيراً، لأن الكثرة مأخوذة في الماهيّة، فهي إمّا تمام أو جزء أو لازم للماهيّة، وهذا الكثير مؤلف من آحاد، أي أفراد، فنأخذ منه فرداً، والفرد لابد أن يكون كثيراً، ليكون مصداقاً لهذا النوع، المأخوذة الكثرة في حقيقته، وهكذا الكثير تأخذ منه فرداً، فيكون كثيراً، فيتسلسل الأمر الى مالانهاية، ولانحصل على مصداق وفرد واحد.

هذا من جهة ومن جهة ثانية يلزم من ذلك الخُلف، لأنه عندما نقول: هذا فرد، فلا يمكن أن يتحقق فرد، لانه مجرد أن يكون فرداً، لابد أن يكون كثيراً، لان الكثرة إما تمام الذات أو جزء الذات أو لازم للذات، فيلزم من ذلك أن لايتحقق فرد، ويلزم من ذلك الخلف، لأننا افترضنا تحقق أفراد، فالكثرة تعني تحقق أفراد، هذا بناءاً على الفروض الثلاثة.

وأما إذا قلنا، تكون الكثرة عرضاً مفارقاً، أي أن الكثرة منضمة الى الماهيّة، فحينئذ تكون الماهيّة وهذا النوع المجرد قابلاً لأن ينضم اليه شيء، قابلاً لأن يعرض ويُحمل عليه شيء، بمعنىٰ تُحمل وتعرض عليه الكثرة، والقبول وعدم القبول انما يتحقق إذا كانت هناك مادة اما إذا كانت الماهيّة مجردة، فليس هناك امكانٌ لأن يحمل ويعرض عليها وينضم اليها شيء.

وعليه يمكن تقرير هذه القاعدة وهي «ان كل نوع كثير الافراد مادي» وهذا ينعكس بعكس النقيض بأن مالامادة له ـ النوع المجرد ـ ليس بكثير الأفراد، وإذا صدق الاصل صدق العكس، والنتيجة: أن كل ماهيّة نوعية مجردة تكون منحصرة بفرد واحد، ولذلك يقال: نوع منحصر في فرد.

الفصل السابع

في الكلي والجزئي ونحو وجودهما

يدور البحث هنا حول مسألة، وهي أن الاختلاف بين الكلي والجزئي أيعود الى الإدراك أم المُدْرَك؟ أي أن الاختلاف بين مفهوم الكلي ـ مفهوم الانسان في الذهن ـ وبين مفهوم الجزئي ـ زيد ـ هذا الانسان الجزئي في الذهن، أهو اختلاف من حيثُ الإدراكُ أم من حيثُ المُدرك؟ وبعبارة أخرىٰ: هل إدراك الجزئي بالحس، فيكون إدراكاً قوياً، بينما إدراك الكلي هو إدراك عقلي، لأنه من المعقولات، أي من المعاني المعقولة، فيكون هذا الإدراك ضعيفاً، أي أن الاختلاف بين الكلي والجزئي يرتبط بالإدراك، فالإدراك للجزئي قوي لأنه حسّي، بينما الإدراك للكلي ضعيف ومبهم، لانراه بوضوح، ولذلك يقبل الكلي الانطباق على اكثر من واحد، أو أن الفرق بينهما هو: أن صورة الكلي المدركة غير صورة الجزئي؟

قال بعضٌ: إن الفرق بينهما يعود الى نوع الإدراك، لأن إدراك الكلي ضعيف ومضبب، ولذلك يمكن أن نطبقه على كثيرين، بينما إدراك الجزئي قوي وواضح، لأنه صورة واضحة وناصعة، ولذلك لاتصدق على كثيرين.

فيما قال الحكماء: إن الاختلاف والفرق يعود الى نوع المدرك، وقد مثلوابـبعض الامثلة: كما في إدراكنا لشبح من بعيد يتحرك، فاننا لانعلم أهو انسان أم سيارة أم حيوان،

لأن صورته في الذهن كلية، فتنطبق على السيارة والانسان والحيوان، ولكن الجزئي لاتنطبق صورته إلا على نفسها لأنها صورة واضحة.

أو قالوا: أن إدراك الكلي كالدرهم الممسوح ـ بلا كتابة ـ يمكن أن ينطبق على درهم العصر العباسي، أو على درهم العصر الاموي، أو درهم العصر العثماني، بينما هو في واقعه لابد أن ينتمي الى عصر من العصور، فهنا الفرق يعود الى نوع الإدراك.

لكن الصحيح، أن الفرق بين الكلي والجزئي يعود الى الصورة المُدركة، أي للمُدرَك لا لنحو الإدراك، لأن لازم القول بأن الفرق بين الكلي والجزئي يعود الى نوع الإدراك، وان الكلي هو نفس الجزئي، وأن الجزئي هو نفس الكلي، لازم ذلك سقوط القوانين العلمية وانهيارها، ولأن لازم ذلك ألا نصل الى أي قانون علمي في حقول العلوم جميعاً طبيعية أو غيرها. فلا نستطيع ان نقول أن الحديد يتمدد بالحرارة. لأنه مالم نقل أن صورة الكلي في الذهن غير صورة الجزئي، لايمكن أن ننتزع قانوناً عاماً، فإذا كان هذا العام هو نفس الجزئي، فهذا القانون ـ كل حديد يتمدد بالحرارة ـ لاينطبق على أية قطعة حديد سوى هذه التي بأيدينا مثلاً، فتسقط بذلك القوانين الكلية.

وحينئذ فان الكلي في الذهن غير الجزئي، أي صورة الانسان الكلي في الذهن غير صورة الانسان الجزئي في الذهن، والفرق بينهما لايعود الى نوع ونحو الإدراك وإنما الى نحو المدرك، أي أن هذه الصورة غير تلك الصورة، وإلا يلزم ان تسقط القوانين الكلية، بينما نحن نعلم أن القوانين الكلية المأخوذة بنحو القضية الحقيقية تنطبق على موارد غير متناهية.

الفصل الثامن

في تميُّز الماهيّات وتشخُّصها

معنى التميّز والتشخُّص:

تميُّز ماهيّة عن ماهيّة كتميّز ماهيّة الانسان عن ماهيّة الحجر، معناه اختلافها ومغايرتها، فالانسان ليس بحجر، والحجر ليس بانسان، فهذه الماهية مباينة لتلك الماهيّة، بحيث لايمكن صدق الماهيتين معاً على مصداق واحد.

أما التشخُّص فيعني أن الماهيّة المتشخِّصة هي التي تمتنع أن تصدق على كثيرين، أي لاتصدق إلا على فردٍ واحد، كشخص ماهيّة هذا الكتاب الذي بيدك، فماهيّته متشخصة فيه، فهو لايصدق علىٰ كتاب آخر، وكتشخص ماهيّة الانسان بزيد، فهو لايصدق على فرد آخر. فالماهيّة المتشخصة هي الماهيّة الموجودة في الخارج، التي لاتصدق إلا على هذا الفرد، أي يمتنع صدقها علىٰ كثيرين.

التميز وصف إضافي:

يتضح مما سبق أن التميز وصف اضافي للماهيّة، بينما التشخص وصف نفسي وليس باضافي، فان تميز ماهيّة الانسان عن الحجر بمعنىٰ إذا لاحظناها بالمقارنة لماهيّة الحجر فتكون مباينة ومغايرة له، أمّا إذا لاحظنا ماهيّة الانسان بقطع النظر عن ماهيّة الحجر أو أية

ماهية أخرىٰ، فلا تتميز، فهي إنما تتميز بملاحظاتها بالمقارنة مع الماهيات الاخرى.

أما التشخص فذاتي ونفسي، فعندما نلاحظ هذا القلم يكون متشخصاً بطوله ولونه ومواصفاته الخاصة، بقطع النظر عن مقارنته بالأقلام الاخرى أو الاشياء الاخرى كالكتاب، ولذلك نقول: أن التشخّص ذاتي ونفسي، أي إذا لاحظناه بنفسه فهو متشخص، بينما التميز وصف اضافي نسبي، أي يتحقق بالمقارنة والنسبة مع غيره.

كذلك تبين أن التميز لاينافي الكلية، بينما التشخص ينافي الكلية، فالتشخص معناه امتناع صدق ماهيّة القلم على اقلام كثيرة، التشخص غير الكلية، التشخص هو الجزئية الحقيقية، بينما التميز لاينافي الكليّة، لأنه يمكن أن ينضم كلي الىٰ كلي فلا ينتهي للجزئية ولايحققها.

أنحاء التميز:

أن التميز إما أن يكون بتمام الذات كالتميز بين الجوهر والكيف والكم، أي التميز بين المقولات العشر، فإن هذه المقولات اجناس عالية، وهي بسيطة غير مركبة من مادة وصورة، أي غير مركبة من جنس وفصل، لأن المادة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا، فلو فرضنا أنها مركبة لكان فوقها اجناس، وحينئذ يكون فوق الاجناس أجناس وهكذا، فهي بسيطة، وهذه الاجناس البسيطة متباينة فيما بينها بتمام الذات.

أو يكون التميز ببعض الذات، كالتميز بين الفرس والانسان، فهما مشتركان بالحيوان ومتمايزان بالصاهل والناطق.

أو يكون التميز بما هو خارج عن الذات، يتمايزان بالاعراض المفارقة أو قل بالمنضمات، بالمنضم بما هو عارض ومنضم للذات، كالتميز بين الانسان الطويل والقصير، الانسان الذي يقرأ ويكتب والذي لايقرأ ولايكتب... الخ. فهما يشتركان بماهيّة واحدة، ولكن يمتازان بما هو منضم للماهيّة، كالطول والعرض والقراءة والكتابة.

التميز بناء على القول بأصالة الماهيّة:

يقول شيخ الاشراق السهروردي، هناك نوع آخر من التميز وهو تميز الماهيّات بالماهيّة، أو أن القائل بأصالة الماهيّة جوّز التشكيك في الماهيّة، فقال في نوع واحد، كالانسان مثلاً، يمكن أن تكون الماهيّة مشككة، إنسان ضعيف، وإنسان قوي، انسان قديم، وانسان حديث، ... الخ. وهنا مابه الامتياز يعود الى الماهية، كما أن مابه الاشتراك بين هذه الافراد من الانسان الشديد والضعيف والمتقدم والمتأخر يعود الى الماهيّة ايضاً، فالذي قال بأصالة الماهيّة جوّز التشكيك هنا وقال: يمكن أن يختلف نوع واحد في ما بين افراده، على أساس الاختلاف في الماهيّة، لأنه كما أن الاختلاف في الماهيّة، كذلك يكون الاتحاد بالماهيّة، فان الانسانيّة الموجودة في الانسان القديم غيرها في الانسان الجديد، أي يعود مابه الاختلاف الى مابه الاتحاد.

ولكن الصحيح ـ كما قرأنا فيما سبق في وحدة الوجود التشكيكية ـ أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، وأن مانراه من تشكيك لايعود الى الماهيّة بل يعود الى حقيقة الوجود، فكل مانراه من اختلاف وتمايز في النوع الواحد، من الشدة والضعف، التقدم والتأخر، يعود الى التمايز والاختلاف في حقيقة الوجود، لأن الوجود حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب، والماهيّة حقيقة واحدة لامراتب لها، لأنه لاتشكيك في الماهيّة.

التشخص في الانواع المجردة والماديّة:

التشخص مرّة يكون في الانواع المجردة ـ العقول ـ فيكون لازماً لها، لأن النوع المجرد منحصر في فرد، أي للعقل مصداق واحد، ولايصدق الا على فرد واحد، فحينئذ هذه الأنواع المجردة متشخصة، أي لاتصدق على كثيرين، وإنما هي منحصرة في فرد واحد، لها مصداق واحد، وهذا ماعبّروا عنه بقولهم: (أن الانواع المجردة مكتفية بالفاعل توجد بمجرد امكانها الذاتي)، أي مكتفية بالفاعل وغير محتاجة الى مادة تحمل امكانها الاستعدادي، وإنما يكفي إمكانها الذاتي في وجودها، فهي توجد بمجرد إمكانها الذاتي

ولا تحتاج إلى إمكان استعدادي تحمله المادة.

وأما التشخص في الانواع المادية: كالحجر، والكتاب، فانه يكون بالأعراض اللاحقة، وهذه الأعراض اللاحقة، هي: الأين، فهذه الورقة لها مكان معيّن مثلاً، والمتى، أي لها زمان معيّن، والوضع، فلهذه الورقة هيئة معينة، فتشخص النوع المادي، إنما يكون بلحوق هذه الاعراض به، هذا هو القول المشهور لدى الحكماء.

ولكن المصنف تبعاً للفارابي ومن جاء بعده كصدر المتألهين، قال: إن التشخص إنما يكون بالوجود، فعندما تقول: إن ماهيّة الورقة متشخصة، بالأين والمتى والوضع، فان هذا الكلام غير تام، لأن ماهيّة الانسان أو الورقة ماهية كلية، والاين ماهيّة كلية، والمتى ماهية كلية، والوضع كذلك، فانضمام كلي الى كلي لايفيد الجزئية، بل مايفيد الجزئية هو التشخص، والتشخص إنما يكون بالوجود، ولهذا قالوا التشخص بالوجود لا بالماهية، وماعبّروا عنه بأنه اعراض مشخصة، كالوضع والأين والمتى ... الخ، انما هي من لوازم التشخص ومن أدلته وأماراته، لا أنها هي المشخصة، لأن هذه الأعراض هي ماهيّات كليّة، وبإضافة ماهية كلية الى أخرىٰ الى أخرىٰ .... الى مالانهاية، لانحصل على الجزئي، أي إذا أضفنا ماهيّة الانسان الكلية الى الاين والمتى والوضع والكيف ... الخ، فلا نحصل على ماهيّة جزئية، إنما نحصل على ماهيّة جزئية بتحقق الوجود لماهيّة الانسان، وهذه الاعراض التي تسمى بالاعراض المشخصة، كالكم والاين والوضع، في الواقع ليست هي المشخصة وإنما هي لازمة للتشخص اللازم للوجود، ولذلك قالوا إن التشخص بالوجود لا بالماهيّة.

المرحلة السادسة

في المقولات العشر

وهي الأجناس العالية التي اليها تنتهي انواع الماهيات



الفصل الأول

تعريف الجوهر والعرض ـ عدد المقولات

معنى المقولات:

المفاهيم والمعاني والصور الموجودة في ذهن الانسان، تنقسم الى قسمين: معاني جزئية ومعاني كلية، والمعاني الكلية خاصة هي التي نسميها بالمعقولات، أمّا المعاني الجزئية فلا نصطلح عليها بالمعقولات، فالمعقولات هي الصور الكلية الموجودة في الذهن. والمعاني الجزئية الموجودة في الذهن تنقسم الى معاني محسوسة، ومعاني متخيلة، ومعاني موهومة، أما المعاني الكليّة فهي تنقسم الىٰ: معقولات أولية، ومعقولات ثانية.

ولكي تتبين هذه المسألة، نشير اشارة اجمالية الى مسألة الإدراك، إذ يفسّر الفلاسفة الإدراك على الوجه الآتي، عندما يواجه الانسان الواقع الخارجي يدرك هذا الواقع عبر حواسه، فأنت عندما ترىٰ هذا الكتاب تحصل لديك صورة له بواسطة حاسة البصر، وحينئذ يحصل لديك ارتباط واتصال بالكتاب من خلال هذه الحاسة، وتوجد هذه الصورة في القوة الحاسّة، أو في المدارك الحسيّة، ولهذا نقول: ان الكتاب الذي تراه أمامك هو صورة محسوسة، وتأتي بعد هذه المرحلة من الإدراك مرحلة أخرىٰ، وفي هذه المرحلة تعمل قوّة أخرى تسمىٰ قوة الخيال، أي قوّة الحافظة، وهذه القوة تلي قوة

الحس، بمعنى انها تكون فوقها في مرتبة، وفي درجة أعلى منها. وقوّة الخيال تمارس عملاً على الصورة الموجودة في القوة الحاسة، وهذا العمل يطابق العمل الذي قامت به القوة الحاسة على الوجود العيني، فإن القوة الحاسّة التقطت هذه الصورة من الوجود العيني الخارجي، بينما قوة الخيال تأخذ هذه الصورة من القوة الحاسة، أي أنه في القوة الحاسة تحصل صورة عند الاحساس وهي الصورة الحسيّة، بينما قوة الخيال تخلق صورة تناسبها من تلك الصورة الحسيّة، وهذه الصورة هي الصورة الخيالية.

وهنا ينبغي أن ننتبه الى أن الصورة الموجودة في القوة الحاسّة غير الصورة الموجودة في القوة الخيالية، أي أن القوة الحاسّة تحتفظ بصورة مناسبة لها، بينما قوّة الخيال تصنع صورة غير تلك الصورة، وتكون هذه الصورة موجودة في وعاء خاص في قوة الخيال.

ثم بعد ذلك يأتي دور صورة أخرىٰ، أي يرتقي الإدراك الى مرتبة أخرى أعلى من المرتبة الثانية، التي هي مرتبة الخيال، والتي هي أعلى من المرتبة الاولى، والصورة في المرتبة الاولى هي صورة جزئية، والصورة في قوّة الخيال أو القوة الحافظة هي صورة جزئية أيضاً، كما لو غاب الكتاب الذي تبصره الآن عنك. أما في المرحلة الثالثة، فتكون قوّة الإدراك أرقىٰ وأسمىٰ من القوة الحاسة والقوة الخيالية، والقوة الثالثة يكون عملها بالنسبة الى القوة الخيالية وكأنه عمل القوة الخيالية بالنسبة الى القوة الحاسة، فالقوة الخيالية تأخذ الصورة عن القوة الحسيّة، كذلك القوة الثالثة تأخذ الصورة عن القوة الخيالية وتحتفظ بها لديها، وهذه الصورة تتطابق وتتناسب مع القوة الثالثة، وحينئذ تكون هذه الصورة صورة كلية، وهذه القوة نعبّر عنها بالقوة العقلية، فالعقل هنا هو المرتبة الثالثة، أي ان المرتبة العقلية هي المرتبة الثالثة، بينما المرتبة الاولى هي المرتبة الحسية، والثانية هي المرتبة الخيالية، ولهذا تكون المدركات المحسوسة والمتخيلة مدركات جزئية، بينما المدركات والمعاني المعقولة تكون مدركات كلية.

كيفية توالد المعقولات في الذهن:

يوجد اتجاهان في تفسير هذه المدركاتِ الكلية، اتجاه يذكره نصير الدين الطوسي وابن سينا، حيثُ يذهب هذا الرأي الى أن العقل يقوم بعملية تجريد، أي العقل يحاول أن يجرّد الصورة الحسيّة، فيُبعد مابه الامتياز ويحتفظ بما به الاشتراك، ينفي مابه الامتياز ويبقي مابه الاشتراك، أي يجرد هذه الصورة، فحينئذ يحصل العقل على الكلي من الجزئي.

بينما ذهب صدر المتألهين الى اتجاه آخر يرىٰ أن الصورة الحسيّة تبقى محفوظة في القوة الحاسة، والصورة الخيالية تبقى محفوظة في القوة الخياليّة، فيما القوة العاقلة تخترع وتصنع صورة في مقابلهما تناسب مرتبة القوة العاقلة، وهذه هي الصورة العقلية، أي ان الصورة ترتقي وتتطور وتتعالى في القوى النفسية، الصورة الحسيّة تتعالىٰ الى صورة خيالية، والصورة الخيالية تتعالى الى صورة عقلية، بنوع من التطور والتعالي، وان كانت كل صورة تلبث في وعائها الخاص. هذه هي نظرية صدر المتألهين.

إذاً الصورة الحسيّة والخيالية هي صورة جزئية، بينما الصورة العقلية صورة كلية.

أقسام المعقولات:

المعقولات الموجودة في الذهن تنقسم الى قسمين: معقولات أوليّة، ومعقولات ثانية. والمعقولات الثانية تنقسم الى قسمين: معقولات ثانية فلسفية، ومعقولات ثانية منطقية، والمقصود بالمعقولات الأولية، هي الصور الكلية أي المعاني الكلية المباشرة للاشياء في الذهن، أو قل هي ماهيّات الأشياء، أو قل هي المقولات العشر التي سوف ندرسها هنا. إذاً فالمقولات تساوي المعقولات الأولية، وتساوي الماهيّات، وهي المعاني الكلية التي يتلقاها الذهن مباشرة من الواقع، كمعنى الكتاب الكلي الموجود في الذهن، ومعنى البياض الكلي، ومعنى التراب الكلي، ومعنى الورقة الكلي ... الخ.

أمّا المعقولات الثانية، فهي صفات وأحوال للمعقولات الأولية، وهي تارة تكون

فلسفية وأخرى منطقية، والفلسفية هي مانقرأه في الفلسفة، كالإمكان والضرورة، والوجوب والامتناع، والعلة والمعلول، وغير ذلك. بينما المعقولات الثانية المنطقية هي مانقرأه في المنطق، كالكلي والجزئي، والمحمول والموضوع، وغير ذلك.

والمعقولات الثانية الفلسفية يكون الاتصاف بها بالخارج وعروضها في الذهن، بينما المعقولات الثانية المنطقية الاتصاف بها في الذهن وعروضها في الذهن ايضاً.

الفرق بين المعقولات الأولية والمعقولات الثانية:

توجد فروق أساسية بين القسمين من المعقولات، فالمعقولات الاولية: هي المعاني الكلية للاشياء التي يتلقاها الذهن مباشرة من الخارج، بينما المعقولات الثانية هي مجموعة أوصاف وأحوال ذهنية للمعقولات الأولية، ولذلك نقول: إن المعقولات الثانية منتزعة من المعقولات الأولية، ومعنى كونها مجموعة أوصاف وأحوال للمعقولات الاولية يمكن تصويره بالمثال الآتي، فلو لاحظنا مفهوم الكتاب الكلي فهو معقول أولي، أي ماهيّة الكتاب في الذهن معقول أولي، ولكن اتصاف الكتاب بكونه كلياً ـ مفهوم الكتاب في الذهن كلي وليس جزئياً ـ فهذه الكلية أي مفهومها أو وصفها معقول ثانٍ، ووصف الامر الفلاني بأنه علة معقولٌ ثانٍ. مثلاً النار علة للغليان، فاتصاف النار بكونها علة والغليان معلولاً، هذا نفسه معقول ثانٍ لا أولي، ولهذا نقول المعقولات الثانية لم تؤخذ من الخارج، بينما المعقولات الأولية مأخوذة من الخارج مباشرة، وكلاهما مفاهيم كلية.

فالمعقولات الاولية عبارة عن المفاهيم أو المعقولات التي يتلقاها الذهن مباشرة من الخارج، بينما المعقولات الثانية أوصاف وأحوال ذهنية للمعقولات الاولية، وهذا ينطبق على المعقولات الثانية المنطقية، لأن عروضها في الذهن والاتصاف بها في الذهن.

كما ان المعقولات الثانية لامصداقَ مستقلاً لها في الخارج، أي أنها غير موجودة في الخارج بوجود منحاز مستقل، بخلاف المعقولات الاولية، فمفهوم الكتاب الكلي فان له مصداق في الخارج، بينما المعقولات الثانية لامصداق لها في الخارج، فالمعقولات الثانية منتزعة من المعقولات الأولية، بينما المعقولات الاولية منتزعة ومأخوذة من

الخارج مباشرة.

وهنا نذكر مثالاً للمعقولات الثانية المنطقية، كما نذكر مثالاً للمعقولات الثانية الفلسفية. فمثلاً الكلي والجزئي من المعقولات المنطقية، مفهوم الكتاب يتصف في الذهن بأنه كلي، والكلية هي قابلية المفهوم على أن ينطبق على مصاديق كثيرة ولو بالفرض، وهذه القابلية حالة من الحالات التي يتصف بها مفهوم الكتاب في الذهن، فالاتصاف بالكلية يكون في الذهن، كما أن عروضها يكون على المفهوم الذهني، كمفهوم الكتاب الذهني. والجزئية كذلك ايضاً. وإن كنا نقول أحياناً لشيء بأنه جزئي أو متشخص، لكن الجزئي غير المتشخص، التشخص يساوق الوجود، فالتشخص عين الخارج، أما الجزئي بالمصطلح المنطقي فهو صفة للمفهوم مقابل صفة الكلي، أي ان المفهوم الذي لايقبل الانطباق على كثيرين هو الجزئي، ولهذا نقول: أن الجزئية من أحوال المفهوم الذهني، وليست من احوال الامر الخارجي المتشخص.

فالجزئية والكلية هي معقولات ثانية منطقية، أي أن الاتصاف بها في الذهن، وعروضها في الذهن ايضاً. كذلك الكليات الخمس، الجنس، والنوع، والفصل، والعرض العام، والخاصة، كلها من المعقولات الثانية المنطقية.

وللمعقولات الثانية، سواء كانت منطقية أو فلسفية، دور اساسي في المعرفة البشرية.

أما المعقولات الثانية الفلسفية، فالاتصاف بها يكون في الخارج، ولكن عروضها يكون في الذهن. ومعنى ذلك أن ماهو موجود في الخارج تارة يكون وجوده مستقلاً، كوجود الكتاب، الحجر، الانسان، ومرّة لايكون وجود الشيء الخارجي مستقلاً مثل لون هذاالكتاب، أو الحرارة بالنسبة للماء، فالحرارة ليست موجودة بشكل مستقل، لكن الحرارة موجودة في الخارج، وهي ليست عين الماء الحار، وإن كانت الحرارة ليست منفصلة عن الماء، فإذاً هي موجودة، ولكن وجودها وجود عرضي، فهي حالة عارضة للماء، وهذه الحالة منضمة الى الماء، فعندما نقول: الماء حار، يكون للماء وجود، وللحرارة وجود، لكن الفرق بين الوجودين هو أن وجود الماء مستقل وقائم بنفسه، بينما وجود الحرارة يكون عارضاً على الماء وغير منفصل عنه، وإن كانت الحرارة موجودة في

الخارج. وليس وجود المعقولات الثانية الفلسفية في الخارج كوجود الحجر، الذي هو وجود مستقل، ولا كوجود الحرارة التي هي حالة في الماء، وانما هي موجودة بوجود منشأ انتزاعها.

ومن امثلة المعقولات الثانية الفلسفية هي الماهيّة، لكن ليس بمعنى المقولات العشر، بل بمعنىٰ مفهوم الماهيّة، الذي هو مفهوم عام ينطبق على كل المقولات العشر، فالماهيّة معقولاً ثانياً غير الماهية معقولاً أولياً، الماهيّة معقولاً أولياً هي المقولات العشر، بينما الماهيّة معقولاً ثانياً هي ماهو منتزع من هذه المقولات العشر، أي الكلي الذي ينطبق عليها.

وهنا يكون مفهوم الماهيّة كمفهوم العلية والمعلولية، والإمكان، والضرورة، فهذه كلهامعقولات ثانية فلسفية، لاوجودَ مستقلاً لها في الخارج كوجود الحجر، كما ان وجودها ليس كوجود الحرارة بالنسبة للماء، لكن مع ذلك تتصف الاشياء بها في الخارج، فاتصاف النار بأنها علّة للغليان، هذه الصفة موجودة في الخارج، ولكن صفة العليّة هذه ليس لها وجود غير وجود النار، أي النار كما هي مصداق لماهية النار كذلك هي مصداق لمفهوم العلة، ولذلك يكون مفهوم العلة، مفهوماً ثانياً فلسفياً، مفهوماً انتزاعياً، الاتصاف به في الخارج، بينما عروضه يكون في الذهن، وعلى هذا الاساس تختلف المعاني الفلسفية عن المعاني المنطقية.

المقولـة:

ما هو معنى (مقولة)؟

الجواب: معنى المقولة هو المحمولة، فالمقولات تعني المحمولات. هذا هو معنىٰ (مقولة).

الجوهر والعرض:

الماهيّة أساساً ـ عنواناً عاماً، معنى انتزاعياً، معقولاً ثانياً، تنقسم انقساماً أولياً الى قسمين، كما تنقسم الكلمة انقساماً أولياً الى: اسم وفعل وحرف، ثم بعد هذا الانقسام

الأولي، ينقسم الفعل الى: ماضٍ ومضارع وأمر، فهذا انقسام ثانٍ.

وهنا نقول أيضاً الماهيّة تنقسم انقساماً أولياً الى: جوهر وعرض، وهذا الانقسام للماهيّة هو للماهيّة بمعنى المعقول الثاني لا المعقول الاول. ومايندرج تحت هذه الماهيّة هو المعقولات الأولية، أي الجوهر والاعراض التسعة.

والمقصود بالجوهر، هو الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لافي موضوع، كالكتاب يوجد في الخارج مستقلاً أي قائماً بنفسه، وجوده غير وجود الحرارة للماء، أو البياض للورقة، فالحرارة موجودة بغيرها، بينما الكتاب موجود بنفسه.

تعريف الجوهر:

قد يقال: بعض الجواهر موجودة في الخارج ولكن لابنفسها، بل موجودة في موضوع، من قبيل الصورة الموجودة في المادة، فهي موجودة في موضوع، فلا ينطبق عليها تعريف الجوهر. ولهذا ذكروا قيداً فقالوا: إن الموجود في موضوع له نوعان، تارة يكون موجوداً في موضوع، وهذا الموضوع مستغنٍ عنه، كالحرارة الموجودة في الماء، ولكن الماء مستغنٍ عن الحرارة، فلو جردنا الماء عن الحرارة لبقيَ الماء، كذلك البياض فانه موجود في الورقة، وهي مستغنية عن البياض، إذْ لو جردنا الورقة من البياض لبقيت الورقة، فهذا نوع من الوجود في موضوع، وفيه يكون الموضوع مستغنياً عنه. واخرى يكون الموجود في الموضوع غير مستغنٍ عنه الموضوع، أي لو لم يوجد الحال لم يوجد المحلُّ فعلياً، كالصورة الجسمية، التي تفيد فعلية الجسم في الامتدادات الثلاثة، فالجسم له فعليات متعددة، أحدها أنه ممتد في الابعاد الثلاثة، الطول، العرض، العمق، والتي منها يتشكل الحجم، إذاً فالصورة الجسمية تفيد فعلية الجسم في الابعاد الثلاثة، وهذه الصورة موجودة في موضوع، وموضوعها هو المادة، ولكن المادة غير مستغنية عن الصورة، لأن الصورة هي التي تحقق الفعلية، إذ لولا الصورة لما تحقق ارتفاع أو طول أو عرض، وبهذا القيد الجديد ينطبق تعريف الجوهر على الصورة، فنقول: الصورة مع أنها موجودة في موضوع، موجودة في المادة، ولكن هذا الموضوع غير مستغنٍ عنها، لأن المادة غير

مستغنية في وجودها عن الصورة، باعتبار أن الصورة هي التي تفيد فعلية المادة، والصورة الجسمية هي التي تفيد فعليّة الجسم في الامتدادات الثلاثة.

ولهذا قُيد التعريف بهذا القيد، فقيل: إن ماهية الجوهر إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها في وجوده.

تعريف العرض:

العرض هو الموجود في موضوع، لكن ليس كل ماوجد في موضوع هو عرض، بل العرض هو ماوجد في موضوع وكان الموضوع مستغنياً عنه، كالحرارة الموجودة في الماء، والماء مستغن عنها، والبياض الموجود في الورقة والورقة مستغنية عن البياض. ولهذا نقول: الماهيّة إذا وجدت في الخارج، ووجدت في موضوع، وكان هذا الموضوع مستغنياً عنها، كانت هذه الماهيّة هي العرض.

الدليل على وجود الجوهر والعرض:

وجود الجوهر والعرض بديهي، لأن الاعراض لاشك في وجودها، والفلاسفة كلهم آمنوا بوجودها، لكن منهم من أنكر الجوهر، كالفلاسفة الماديين، والمصنف يقول إن من ينكر الجوهر لابد أن يقول بجوهرية الاعراض، لأن الجوهر هو عبارة عن المحور الذي تلتقي به هذه الاعراض، فلو لاحظت التفاحة، فان لها لوناً، وهو عرض، ولها طعم، وهو ايضاً عرض، ولها وزن، وهو كذلك عرض... الخ، فهذه الأعراض بمجموعها تلتقي بمحور واحد هو التفاحة، وهو الجوهر، أي لو ذهب لون التفاحة تبقى تفاحة، كذلك لو ذهب طعمها، أو وزنها تغيّر، أو رائحتها تغيّرت، فإنها تبقى تفاحة، فبقاؤها يعني بقاء جوهرها، وانعدامها يعني انعدام جوهرها، فالذي ينفي الجوهر لابد أن يقول بجوهرية الأعراض، أي أنه يذهب الى ان حقيقة التفاحة في اعراضها، وبالتالي حتى من ينفي وجود الجوهر لابد أن يقول بوجود حقيقة للاشياء، وهذه الحقيقة هي الجوهر.

المقولات لا أجناس فوقها:

الجوهر والعرض هي مقولات وأجناس عالية، أي أن هٰذه الاجناس لا أجناس فوقها، وإلّا لو قلنا بوجود أجناس فوقها، فذٰلك يعني أن هذه الاجناس لابُدَّ أن تكون مركبة، أي يكون الجوهر مركباً من جنس ومن فصل، وحينئذٍ لابد أن تكون الاجناس التي فوقها مركبة ايضاً، وهكذا الىٰ ما لانهاية.

الفرق بين الجوهر والعَرَض:

هناك فرق بين الجوهر والعرض، وهو أن مفهوم الجوهر مفهوم ماهوي، أي معقول أولي، لأِنّه أحد المقولات العشر، بينما مفهوم العرض مفهوم فلسفي، أي معقول ثانٍ فلسفي، لأنه ليس واحداً من المقولات العشر، بل هو مفهوم أو عرض عام ينطبق علىٰ مقولات العرض التسع، ومثله كمثل مفهوم الماهية، فهو مفهوم ثانٍ فلسفي، أي معقول ثانٍ فلسفي ينطبق علىٰ الجوهر والعرض، كذلك مفهوم العرض، هو معقول ثانٍ فلسفي ينطبق علىٰ مقولات العرض التسع، وليس جنساً لمقولات العرض، لأن مقولات العرض ـ كما قلنا ـ أجناس عالية لا جنس فوقها، وهي بسيطة، كالجوهر الذي هو جنس عالٍ لا جنس فوقه.

عدد المقولات:

أن المقولات التسع العرضية هي: الكم، والكيف، والأين، والمَتَىٰ، والوضع، والجِدة، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل، كما قال المشّاؤون، ودليلهم علىٰ ذلك هو الاستقراء.

ولكنَّ بعضاً ذهب الىٰ أن المقولات أربع، وهي: الجوهر، والكم، والكيف، والبقيّة السبع، اعتبرها واحدة، وعبَّر عنها بالنسبة، لأن الأين هو نسبة الشيء الىٰ المكان، والمَتَىٰ نسبة الشيء الىٰ الزمان، والوضع نسبة أجزاء الشيء بعضها الىٰ بعض، والجِدة نسبة حاصلة من إحاطة شيءٍ بشيء، والإضافة تكرر النسبة بين شيئين.

أمّا شيخ الإشراق السهروردي فقد اعتبر المقولات خمساً: وهي: كم، وكيف، ونسبة، وحركة، وجوهر.

والبحث في كتب الفلسفة في هذه المسائل مفصّل وطويل، ونحسب ان استغراق الفلسفة القديمة في مثل هذه المشاغل هو الذي استهلك عبقرية الفلاسفة في قضايا نظرية بعيدة عن الواقع. وأعاق الفلسفة الاسلامية عن ان تؤسس لنهضة جديدة للأمة في العصر الحديث.

* * *

الفصل الثاني

في أقسام الجوهر

لكل من الجوهر والعرض أقسام والبحث هنا عن أقسام الجوهر، ثم عن أقسام العرض بعد ذلك بالتفصيل.

في أقسام الجوهر توجد عدة أقوال نوجزها فيما يلي:

١ ـ أن الجوهر ماهية أو معقول أولي ينقسم إلىٰ خمسة أقسام، وهي: المادة، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل.

٢ ـ أن الماهيّة تنقسم إلىٰ: جوهر وعرض، وكما أن العرض هو عرض عام ينطبق علىٰ مقولات العرض التسع، كذلك الجوهر هو عرض عام لمقولات الجوهر الخمس، أي أن الجوهر ليس ماهية من الماهيّات، مثلما ان مفهوم العرض ليس ماهية من الماهيات، بمعنىٰ كما ان مفهوم العرض معقول ثانٍ فلسفي كذلك هو مفهوم الجوهر.

٣ ـ والقول الثالث يذهب الىٰ التفصيل، أي أن الجوهر تندرج تحته بعض هذه الاقسام المذكورة، فيما لا يندرج بعضها الآخر تحت ماهيّة الجوهر، وهذا الرأي يقول: إن الجوهر ماهيّة من الماهيّات، وهذه الماهيّة تندرج تحتها بعض هذه الأقسام الخمسة ولا يندرج بعضها الآخر، كما أن الحيوان ماهيّة من الماهيّات، وهذه الماهية تندرج تحتها أنواع متعددة، كالإنسان مثلاً، كذلك الجوهر ماهيّة تندرج تحتها بعض الأقسام، كما سيأتي

تفصيل ذلك.

والمصنف يرىٰ أن الجوهر معقول أولي، وهو ماهيّة من الماهيّات، وهو أحد المقولات العشر، وهذه الماهيّة تنقسم انقساماً أولياً الىٰ: المادة، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل. وان كان بعض هذه الاقسام لا يندرج تحت الجوهر، كالصورة والنفس حسب رأي المصنف.

والدليل علىٰ أن أقسام الجوهر هي هذه الأقسام الخمسة هو كالدليل علىٰ عدد المقولات ـ أي انحصار عدد المقولات بعشر ـ فالاستقراء العقلي أثبت وجود هذه الاقسام الخمسة ولم يُثبت غيرها من الجواهر.

معنىٰ العقل:

ماهو المقصود بالعقل؟ عندما نقول ان الجوهر ينقسم الىٰ: عقل، ومادة، وصورة، ونفس، وجسم؟

الجواب: للعقل معاني عديدة، مِنها عقل الإنسان، ولكن المقصود بالعقل هنا، كما يقول الحكماء. هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً. ويعرِّفه المصنف: بأنه جوهر لأنَّه موجود لا في موضوع أصلاً، وهذا الجوهر مجرد عن المادة في ذاته، كما أنه في فعله مجرد عن المادة أيضاً، فلا يرتبط بالمادة لا ذاتاً ولا فعلاً. والقول بوجود العقل يبتني علىٰ أن الوجود له مراتب، فالمرتبة الأولىٰ هي عالم المادة، عالم الطبيعة، والمرتبة التي تلي هذا العالم هي مرتبة عالم المِثال، أو مايصطلح عليه بـ(عالم الملكوت)، وهو العالم المجرد عن المادة ولكن توجد فيه آثار المادة، ثم تلي هذه المرتبة في الوجود مرتبة أخرىٰ، أو عالم آخر هو ما يُعبّر عنه بـ(عالم الجبروت)، وهو عالم العقول، وهذا العالم مجرد عن المادة، أي أن هذه العقول مجردة عن المادة في ذاتها وفي فعلها أيضاً، ومن وراء ذلك العالم الربوبي، العالم الإلهي، عالم الواجِب تعالىٰ. وهذه العوالم ـ كما قالوا ـ كلٌّ عالم منها محيط بالآخر ﴿والله من ورائهم محيط﴾ وبالتالي هنا تسلسل وطولية بين هذه العوالم، فالمقصود بالعقل هو هذا، لا عقل الإنسان.

معنىٰ النفس:

النفس هي الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً، فالنفس الإنسانية ليست ماديّة في ذاتها، ولكنها في فعلها ليست مجردة عن المادّة، بل هي في فعلها مادّية، فأنت ترىٰ بعينك، وتأكل بيدك، وتسمع بأُذُنِك، فالنفس تتصرف بوسائل ماديّة.

وهناك في علم النفس الفلسفي أكثر من نظرية عند الفلاسفة المسلمين في تفسير حقيقة النفس، أشهرها النظرية التي ترىٰ أن النفس مخلوق موجود مجرد مادي في الفعل لا في الذات، وهي في قِبال البدن الذي هو مادي. فالإنسان عندما يُخلق يخلق ببدنه المادي ونفسه المجردة.

فيما يذهب الرأي الذي يتبناه صدر المتألّهين الىٰ أن النفس تبدأ بداية مادّية، فالإنسان عندما يخلق ابتداءاً هو مخلوق مادّي بحت، ثم بعد ذلكّ تبدأ نفسه تتجرد من المادة طبقاً لقانون الحركة الجوهرية، فتبدأ النفس بالتحرر والتجرد من المادة، حتىٰ تتجرد تجرداً تاماً عن المادة في مراحل تكاملها، وحينئذٍ تكون غير ماديّة، لكن تبقىٰ ماديّة في فعلها، ولكن بفعل الحركة الجوهرية ـ كما تقول نظرية صدر المتألّهين في الحركة الجوهرية ـ ربما تتجرد النفس في مراحلها النهائية حتى عن المادة في فعلها.

معنىٰ المادة:

هي الجوهر الحامل للقوّة، أي هي الجوهر الذي يحمل استعداد الأشياء وقوتها. خُذ هذا الكتاب، أو الحجر، او النبات، أو أي شيء آخر فستلاحظ فيه حيثيتين:

الأولىٰ: حيثية الفعلية.

الثانية: حيثية القوة.

فهذا بالفعل هو كتاب، لكن حيثية القوة والاستعداد، ان هذا الكتاب فيه استعداد ليكون رماداً بعد أن يحترق. لاحظ النطفة هي بالفعل نطفة، لكن هذه النطفة فيها حيثية واستعداد لتكون علقة.

ولا إشكال في أن حيثية الفعل هي غير حيثية القوة والاستعداد، فما يحمل القوة والاستعداد هو المادة، والعلاقة بين الإمكان الاستعدادي وبين المادة كالعلاقة بين الجسم التعليمي والجسم الطبيعي، فالجسم الطبيعي جسم مبهم غير معين، فمتىٰ تمدد هذه الجسم (تحصل فيه الأبعاد الثلاثة) كان اسطوانياً، او هرمياً، او مكعباً، فالذي يُعين هذه الأبعاد هو الجسم التعليمي، اذاً الجسم التعليمي عرض يُعيِّن أبعاد الجسم الطبيعي، أي يخرج ابعاده من الابهام الىٰ التحدُّد والتعيُّن. الجسم التعليمي يعني الامتداد في الأبعاد الثلاثة. وهنا الشيء نفسه يقال، فالمادة جوهر، والعلاقة بين المادة وبين الإمكان الاستعدادي الموجود فيها هي كالعلاقة بين الجسم التعليمي والطبيعي، فالجسم الطبيعي جوهر والجسم التعليمي عرض، فالاستعداد الموجود في المادة هو الذي يعيّن ماتؤول اليه المادة، أي المادة الموجودة في النطفة تكون علقة، وهكذا، وسيأتي بيان هذه المسألة في فصلٍ قادم.

معنىٰ الصورة:

الصورة الجِسّمية، هي الجوهر المفيد لفعلية المادة من حيثُ الامتداداتُ الثلاثُ، الطول والعرض والعمق، فالمادة حامِلة للاستعداد، والصورة هي التي تمنحها الفعلية، فالصورة تُعطي الفعلية للمادة، والصورة تُمثِّل حيثية الفعلية للمادة، بينما المادة تُمثِّل حيثية القوة، فالذي يُعطي للمادة حيثية الفعلية في الامتداد بالجهات الثلاث هو الصورة. وهنا نُنبِّه على نكتة وهي ان الصورة التي تفيد فعلية المادة من حيثُ الطولُ والعرضُ والعمقُ لاتفيد الفعلية مطلقاً، فالمصنف قيِّد ذلك قائلاً: من حيثُ الامتداداتُ الثلاثُ، ولم يقلْ مطلقاً، فلو أن هذه المادة أصبحت عنصراً ما، كالهيدروجين، والأوكسجين مثلاً، فإنها تحتاج الى الصورة العنصرية، إضافة للصورة الجسمية، فالصورة الجسمية، وظيفتها أن تمنح المادة الأبعاد الثلاثة، اما الذي يجعل المادة اوكسجين او زئبق مثلاً، فهو الصورة العنصرية لعنصر الأوكسجين او لعنصر الزئبق، فليس الصورة الجسمية وحدها تفيد فعلية المادة من حيثُ العنصر الفلاني، او الشيءالمعيّن كالماء، بل لابد، بالإضافة الى الصورة

الجسمية، من الصورة العنصرية للماء مثلاً، ولهذا قال المصنف بأن الصورة الجسمية هي الجوهر المفيد لفعلية المادة من حيث الامتدادات الثلاثة، لا من حيثُ الفعليةُ مطلقاً، وإلّا فالمادة تحتاج الى صورة أخرىٰ لتكون شيئاً معيناً، فلكي تكون المادة ماءاً مثلاً، تحتاج بالإضافة الى الصورة الجسمية، الى الصورة العنصرية او الىٰ الصورة المائية.

معنىٰ الجسم:

هو الجوهر الممتد في جهاته الثلاث، هذا هو القِسم الثالث للجوهر، وهو ما يتألف من المادة الاولىٰ والصورة الجسمية.

والتركيب هنا هو تركيب اتحادي لا تركيب انضمامي، وإلّا لو كان التركيب انضمامياً فلا يوجد لدينا جوهر جديد كالجسم، الذي يكون مجموع من هذين الجوهرين، وهما الصورة والمادة، فلابد أن يكون التركيب اتحادياً.

رأي المصنف في أقسام الجوهر:

وهذا التقسيم للجوهر الىٰ أقسامه الخمسة لا يرتضيه المصنف، أي أنه يقول أن بعض هذه الاقسام الخمسة المندرج تحت الجوهر، وبعضها الآخر غير مندرج. والمندرج تحت الجوهر هو العقل والجسم والمادة، أما الصورة والنفس فلا، لِماذا؟ يقول: لأننا عندما نلاحظ الصورة والنفس، ترىٰ أن الصورة والفصل متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، كما أن الجنس والمادة متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، حيثُ قلنا فيما سبق إن المادة إذا أُخذت لا بشرط كانت جنساً، والجنس إذا أُخذ بشرط لا كان مادةً، والشيء نفسه يقال في الفصل والصورة فهما كالمادة والجنس، فالصورة والفصل متحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً، وعلاقة هذا بكلامنا هو أنه لوكانت الصورة مندرجة تحت الجوهر، لكان الجوهر جنساً للصورة، وللزم من ذلك التسلسل وهو محال.

اما كيف يلزم المحال؟ نقول: لما كانت الصورة هي الفصل لا بشرط، والفصل هو الصورة بشرط لا، والفصل غير مندرج تحت جنسه، فالناطق غير مندرج تحت الحيوان –

كما قرأنا سابقاً ـ لأنّه لو كان الفصل مندرجاً تحت جنسه لاحتاج الىٰ فصلٍ يقوّمه، وننقل الكلام الىٰ هذا الفصل، ثم ننقل الكلام الىٰ ذلك الثالث، وهكذا، فيتسلسل الىٰ ما لا نهاية، والتسلسل محال.

فالفصل غير مندرج تحت جنسه، وإذا كانت الصورة هي الفصل، لانهما متحدان ذاتاً مختلفاًن اعتباراً، فهل تندرج الصورة تحت الجوهر؟ أي هل يكون الجوهر جنساً لها؟

الجواب: اذا كانت الصورة هي الفصل، فمحال أن يندرج الفصل تحت جنسه، لأنه يلزم التسلسل وهو محال، فالصورة الجسمية ليست مندرجة تحت الجوهر، اي ليست هي جوهراً بالحمل الشائع، بمعنىٰ انها ليست مصداقاً للجوهر، وإن كان ينطبق عليها مفهوم الجوهر وعنوانه بالعرض، فليس لها من الجوهر إلّا المفهوم، فهي جوهر بالحمل الأولي.

وكذلك الكلام يجري في النفس أيضاً، فلا يبقىٰ مندرجاً تحت الجوهر إلّا العقل والمادة والجسم، فالنفس لا تندرج تحت الجوهر، لانه تقدم سابقاً ان الفصل الحقيقي للإنسان هو النفس الناطقة، فالنفس هي الفصل، والفصل لا يندرج تحت جنسه، فالنفس لا تندرج تحت الجوهر، وان صدق عليها مفهوم الجوهر.

وبتعبير آخر إن الجسم يتألف من مادة وصورة، والمادة هي البدن، والصورة هي النفس، الصورة هي الفصل، فالنفس هي الفصل الحقيقي. ولهذا نقول لما كانت الصورة هي الفصل، النفس هي الفصل، والفصل لا يندرج تحت جنسه، فلا تندرج الصورة تحت الجوهر، كذلك النفس لا تندرج تحت الجوهر، للزوم التسلسل، بترتب فصول غير متناهية، وهذا محال.

وان كان مفهوم الجوهر يصدق علىٰ الصورة والنفس، لكن ليس لهما من الجوهر إلّا المفهوم، فالمصنف يرىٰ أن ما يندرج تحت الجوهر هو العقل، والمادة، والجسم فقط، أما الصورة والنفس فليس لهما من الجوهر إلّا المفهوم، وهما ليسا مصداقاً للجوهر.

الفصل الثالث

في الجســـم

بحث الجسم يدخل في الطبيعيات، وهو من بحوث الفيزياء في العلم الحديث. ولكن لما كانت الفلسفة قديماً هي أم العلوم، وكانت الطبيعيات تُبحث في الفلسفة أُدرج هذا البحث في الفلسفة.

وفي هذا الموضوع -كما سوف يأتي- يوجد بعدان في البحث، الأول يرتبط بالفلسفة، أي بالإلهيات بالمعنىٰ الاعم، والآخر يرتبط بالفيزياء، والأول هو ما يتعلق بوجود الأجسام، أي وجود عالم الأجسام الماديّة، أو ما نُعبِّر عنه نحن بعالم المادة، وبالمصطلح الفلسفي هو ما يتألف من مادة وصورة، هذا البحث تتكفله الفلسفة، لأن بعض الاتجاهات الفلسفية أنكرت وجود عالم الاجسام.

والبعد الآخر في البحث يتعلق بتحليل حقيقة هذه الأجسام وتأليفها وتركيبها، ويتكفل هذا البحث عادةً علم الفيزياء.

فهذا البحث إنَّما يُذكر لبيان البُعد الفلسفي فيه، وإن كان المصنف قد أشار الى هذا البعد إشارة سريعة، ثم دخل في بيان نظريات القدماء في ما يتألف مِنه الجسم وحقيقة الجسم، وهذه النظريات، كما سنلاحظ، من النظريات المنسوخة علمياً، بعد أن كشف العلم الحديث أن ما نراه من الأجسام هي مركبات مؤلفة من عناصر، والعناصر مؤلفة من

جزيئات، والجزيئات مؤلفة من ذرّات، والذرات مؤلفة من نواة فيها بروتونات ونترونات ومدار يحتوي علىٰ الالكترونات.

الجسم الطبيعي والجسم التعليمي:

في الجسم لديهم مصطلحان:

الاول: هو الجسم الطبيعي.

الثاني: هو الجسم التعليمي.

والفرق بين المصطلحين، هو ان المقصود بالجسم الطبيعي هو الجوهر الذي هو أحد أنواع الجواهر الخمسة المذكورة فيما سبق، والمقصود بالجسم التعليمي هو نفس الامتداد، ولنُمثِّل لذلك بمثال، ولنفترضه هذا الكتاب الذي أمامك، فالمقصود بالجسم الطبيعي هو هذا الجسم.

أمّا الجسم التعليمي فهو الامتداد في الجهات الثلاث، أو هو فعلية الامتداد في الجهات الثلاث، الطول والعرض والارتفاع، وهو بالتالي أحد انواع الكم، والكم عرض من الاعراض.

وبالنتيجة الجسم التعليمي عرض قائم وموجود في الجسم الطبيعي، أي موجود في موضوع، بينما الجسم الطبيعي موجود لا في موضوع مستغنٍ عنه ـ كما سبق ـ والمقصود هنا هو الجسم الطبيعي، الذي هو أحد أنوع الجواهر الخمسة، والجسم الطبيعي يتألف من المادة والصورة.

والمصنف يشير هنا الىٰ أن وجود الجسم مِمّا لا إشكال فيه، وقد يسأل سائل: لماذا أشار المصنف الى ذلك؟ الجواب: هناك بعض الاتجاهات الفلسفية الشاذة التي أنكرت عالم الطبيعة، وأنكرت وجود الاجسام أساساً، بل أنكرت الواقع مطلقاً.

اما الصورة فهي لا تتجرد عن المادة مطلقاً، لان كل مافي عالم الطبيعة قابل للتغيُّر، فلابد من شيء تطرأ عليه الصورة النوعية الفلانية، ثم الصورة النوعية الفلانية، الىٰ أن يصل هذا الشيء الىٰ الصورة الحاضرة، فلابد أن تلازم كلَّ صورة مادةٌ، لتجري هذه

التغييرات، ولهذا لا تتجرد ولا تنفك الصورة عن المادة، والمادة عن الصورة.

مهمة الفلسفة الاساسية هي إثبات الواقع، لأن الفلسفة او الحكمة الالٰهية التي ندرسها، هي البحث عن احوال الموجود من حيثُ إنه موجود، أمّا تفاصيل أوضاع الموجود الخاصة فهٰذا شأن العلوم الطبيعية لا شأن الفلسفة.

حقيقة الجسم:

الجسم من حيثُ هو جِسم أيقبل القِسمة أم لا؟ هل يقبل القِسمة في طوله، او في عرضه، او في ارتفاعه، فهذا الكتاب هل نستطيع تقسيم طوله؟ نلاحظ كل جسم في الحِس أنه متصل، اي قطعة واحدة، فهل هو حقيقةً جسم واحد متصل وقطعة واحدة كما نراه بالحس؟ فإذا فرضنا أنه غير متصل بل هو مؤلف من أجزاء، فهل توجد فواصل بين هذه الاجزاء؟ وعلىٰ هذا الأساس ذُكِرت في الفلسفة آراء متعددة لبيان حقيقة الجسم، وقد نقل المصنف لنا خمسة آراء في بيان حقيقة الجسم:

الأول: الجسم متصل واحد بحسب الحقيقة كما هو عند الحِس، لاحظ قطعة الحديد، تحس بها قطعة واحدة متصلة، فهي حقيقةً متصلةٌ كما نراها، ولٰكن ليس لها أجزاء فعلية بالحقيقة وانما لها أجزاء بالقوة، أي فيها استعداد لأن تصبح أجزاء، وهذه الأجزاء التي هي بالقوة متناهية، ولها حد وكمية معينة. وهذا رأي الشهرستاني وهو أحد المتكلمين المعروفين.

الثاني: الجسم حقيقةً متصلٌ، ولكنه ينقسم انقسامات غير متناهية، كما نرىٰ قطعة الحديد مثلاً متصلةً، فهي حقيقةً متصلةٌ، ولكنها منقسِمة انقسامات غير متناهية، إذْ نستطيع تقسيم القطعة بالفعل خارجياً حتى نصل إلىٰ قطعة صغيرة جداً جداً، عندها يتعذر تقسيمها خارجياً وفعلياً، لكن نستطيع الاستمرار بقِسمتها بواسطة الوهم، وهو مرتبة معينة في الإدراك فوق مرتبة الإحساس. والتقسيم بواسطة الوهم هو بالتصور، فهو بالقوة لا بالفعل، فإذا عجزت القوة الواهمة من هذه القِسمة يمكن لقوة التعقّل ذات المرتبة الأعلىٰ ان تقسّم ذلك الجسم الصغير جداً جداً، وبواسطة القوة العاقلة يمكن تقسيمه إلىٰ

أعلىٰ وأسفل، والأعلىٰ الىٰ يمين وشمال، واليمين الىٰ يمين وشمال، وهٰكذا، فما دام يوجد طرف إذاً هو يقبل القِسمة ولا يقف عند حد، فالقِسمة غير متناهية، وورود القِسمة العقلية لا يعدم حجمه. فنحن نبدأ بالقِسمة الخارجية، حتىٰ إذا عجزنا قسّمناه بالقوة الوهمية، حتىٰ إذا عجزنا فبالقوة العقلية الىٰ ما لا نهاية.

الثالث: الجسم مؤلف من أجزاء صغيرة جداً صُلبة، غير قابلة للانقسام الخارجي، ولها حجم معيّن، وإذا كانت هذه الأجزاء لا تقبل القِسمة الخارجية فهي تقبل القِسمة الوهمية، فإذا عجزت الوهمية تبدأ القِسمة العقلية، وهذا القول منسوب الىٰ ذيمقراطيس، وهو فيلسوف يوناني عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، وهو مؤسس النظرية الذرية المعروفة في الفلسفة القديمة.

الرابع: الجسم مؤلف من أجزاء لا تقبل القِسمة، أي لا يمكن تقسيم الجسم، لا خارجاً، ولا وهماً، ولا عقلاً، أي ان هذه القطعة الحديدية مثلاً، مؤلفة من أجزاء غير متصلة، غير ممكنة التقسيم خارجاً، أو وهماً، أو عقلاً، وهذه الاجزاء متناهية، وتوجد فواصل بين هذه الاجزاء، ولذلك عندما نقطع قطعة خشب مثلاً بمنشار فإنه لا يقطع الأجزاء بل يمر بين الفواصل التي هي بين هذه الأجزاء، وهذا ما قاله جمهور المتكلمين.

الخامس: الجسم يتألف من الاجزاء غير القابلة للتجزئة، وتوجد بينها فواصل كما فى القول الرابع، لكن الرأي الرابع كان يقول بأن هذه الاجزاء متناهية ومحدودة، بينما هذا الرأي يقول أنها غير متناهية.

مناقشة الآراء:

وهذه الآراء قد عفا عليها الزمن، وهي من التراث الذي أثبت العلم الحديث بطلانه، لأن العلم الحديث حلَّ هٰذه المشكلة.

والمصنف ناقش هذه الآراء، فهو يقول في الرأي الرابع والخامس، وهما يتفقان علىٰ أن الجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزّأ، يقول المصنف: لٰكن هل لِهٰذه الأجزاء حجم؟ إذا لم يكن لها حجم، أي يكون حجم كل جزء منها صفراً، فالصفر إذا أضفت اليه صفراً يبقىٰ

صفراً، مهما كان قدر الاصفار المضافة، وبالنتيجة لا يمكن أن يتألف من اجتماعها جسم له حجم.

وإذا كان لهٰذه الاجزاء حجم مهما كان صغيراً، بحيث لا يقبل القِسمة الخارجية لِصغره، لكنه يقبل القِسمة الوهمية، وإذا توقفت القِسمة الوهمية يقبل القِسمة العقلية، فهذا الحجم الصغير جداً جداً، يمكن أن يكون له أعلىٰ وأسفل، والأعلىٰ له يمين ويسار، واليمين يمكن أن يكون له يمين وشمال. إذاً الرأي الرّابع والخامس غير صحيح. اذ انها ان كان لها حجم فانها تتجزأ، وان لم يكن لها حجم فلم يتكون منها جسم.

كما أن الرأي الخامس يقول بأن هذه الاجزاء غير متناهية، اذاً فالجسم الذي يتكون من اجزاء لا متناهية لابد أن يكون لا متناهياً كذٰلك، بينما نحن نجد الأجسام محدودة ومتناهية في الحجم، كما أن الحكماء اثبتوا بالبراهين الكثيرة بأن الجزء الذي لا يتجزأ باطل، فالقولان الرابع والخامس باطلان.

أمّا القول الثّاني، الذي يقول بأن الجسم كما نراه بالحس متصلاً كذٰلك هو بالحقيقة، ولا وجود للفواصل في الجسم. فإنَّ هٰذا القول غير صحيح، لأن علماء الطبيعة أثبتوا أن الجسم مؤلف من أجزاء صغيرة، وهي بدورها مؤلفة من ذرات، والذرّة مؤلفة من نواة وألكترونات، والنواة مؤلفة من بروتونات ونيترونات.

أمّا القول الأوَّل، فيرد علىٰ القول الأوَّل ما ذكرنا في مناقشة الأقوال الثاني والرابع والخامس، لأن القول الأوَّل يذهب إلَىٰ أن الجسم متصل بالفعل، بينما الجسم غير متصل بالفعل، كما أنه يقول بأن الجسم يمكن قِسمته بالقوة لأَقْسام متناهية، ونحن أثبتنا بأن أقسام الجسم قابلة للقِسمة بالقوة إلىٰ أقسام غير متناهية. وهكذا يرد علىٰ القول الثالث ماأوردنا على الأول.

الفصل الرابع

في إثبات المادة الأولىٰ والصورة الجسمية

برهان القوة والفعل، هو البرهان الذي يقام علىٰ ان الجسم مؤلف من مادة وصورة. وهذا البرهان يبتني علىٰ مقدمتين:

الأولىٰ: عندما نلاحظ أي جسم من الأجسام كهذا الجسم الذي أمامنا، نجد فيه حيثيتين: الأُولىٰ: فعلية هو بها بالفعل، وهي تمثل حجم الجسم وامتداده والحيز الذي يشغله.

والثانية: وهي استعداده وقابليته لان يكون شيئاً آخر، كهٰذه الورقة، فالحيثية الأُولىٰ لها أنها بالفعل موجودة، والحيثية الثانية، هي الاستعداد لان تكون شيئاً آخر، كما إذا أحرقتها فتصبح رماداً، وهذه الحالة موجودة في كل جسم من الأجسام إذ فيه حيثية بالفعل وفيه حيثية بالقوة، وحيثية الفعل غير حيثية القوّة.

الثّانية: هل حيثية القوّة هي نفس حيثية الفعل؟ أو هل منشأ انتزاع الحيثيتين واحد؟ أي هل الجهة والبُعد الذي يكون فيه الجسم بالفعل هي نفس الجهة التي يكون فيها الجسم بالقوة؟ أو هل حيثية الاستعداد والقابلية هي نفس حيثية الفعلية ؟

الجواب: محال أن تكون الحيثية الأُولىٰ نفس الحيثية الثانية، أي محال انتزاع الفعلية من نفس ما ننتزع منه الاستعداد. فما ننتزع منه ما بالقوة غير ما ننتزع منه ما بالفعل، لان

حيثية الفعلية هي حيثية الوجدان، اي حيثية ترتب الآثار، وحيثية القوة، هي حيثية الفقدان، حيثية الاستعداد والقابلية. إذاً في كل جسم توجد حيثيتان، فعلية، هي الصورة الجسمية، وبالقوة، تكون منشأ لانتزاع الاستعداد لأن يكون شيئاً آخر، أو قل المادة الأُولىٰ، وبهٰذا نُثبت أن هُناك مادةً أُولىٰ وصورة جسميةَ.

تتـمة:

في هٰذه التتمة يُبيِّن المصنف مصطلح المادة الأُولىٰ، والمادة الثانية، فماالمقصود بالمادة الأُولىٰ؟ وما المقصود بالمادة الثانية؟

الجواب: ان نواة الذرة هي المصداق الاول الذي يُمثل الجرم الذي به امتداد جُرمي، فهذا جسم مؤلف من مادة أُولىٰ وصورة. فعندما تجتمع مجموعة ذرّات تؤلّف جُزيء عنصر من العناصِر، وهذا الجزيء يلبس صورة نوعية لعنصر من العناصر، افترض مجموعة ذرات أُوكسجين إتَّحدْنَ فتألف جزيء لعنصر الأوكسجين، فهذا الأكسجين فيه استعداد ليكون ماءً عند انضمام الهيدروجين معه، فيكون الهيدروجين مع الأُوكسجين مادة ثانية لصورة جديدة، هي صورة الماء، كذٰلك الماء عند انضمام عناصر أخرىٰ له يتحول الى اشياء أخرىٰ كالدم أو اللحم ... ألخ.

هذا هو المقصود بالمادة الثانية، فالمادة الأُولىٰ ـالهيولىٰ ـ مع الصورة الجسمية تساوي المادة الثانية، أي جزيء هيدروجين مع جزيء أوكسجين ينتج مادة ثانية لصورة جديدة لجزيء الماء، وهكذا.

الفصل الخامس

في اثبات الصور النوعية

ما هو الدليل علىٰ وجود الصور؟ أجاب الفلاسفة قائلين: لو لاحظنا الأجسام الموجودة في الخارج، كالنار، والنبات، والماء، للاحظنا ان هذه الاجسام ذات آثار مختلفة، فالنار تُحرق، والماء يروي، وهكذا، فلابد لهذه الآثار المختلفة الصادرة من الأجسام من سبب، لماذا الماء لا يحرق، بل النار هي الحارقة؟ فلابد لذلك من سبب.

قد يقال: ان المنشأ لهذه الآثار هي نفس المادة الأُولىٰ ـ الهيولىٰ ـ لكن نقول: ان هذا غير صحيح، ذلك لان حيثية المادة الأُولىٰ هي حيثية الفقدان، وفاقد الشيء لا يُعطيه، لانه لا فعليه لها، بل تمام فعليتها أنها قوة بحتة، فهي فقيرة، فيها استعداد للقبول والأخذ لا للعطاء.

وقد يقال: أن الصورة الجسمية هي المنشأ والسبب لهذه الاثار المختلفة، فنقول: إن هذه الصورة الجسمية واحدة في الماء والخبز والنبات، لان الصورة الجسمية هي الامتداد الجُرمي الموجود في نواة الذرة، لأنه أصغر مصداق للصورة الجسمية كما أشرنا، ثم بعد ذلك تتنوع الأجسام للأنواع المختلفة، فالصورة الجسمية مشتركة، بينما هذه الاثار مختلفة وكثيرة، فلابد ان تكون مناشئها متعددة بتعدد الاثار.

وقد يقال: أن المناشئ لهذه الآثار هي أعراض لا جواهر. فنقول: لو كانت أعراضاً،

فكل ما بالعرض لابد أن ينتهي الىٰ ما بالذات، أي الىٰ جوهر معين.

فإذا لم يكن المنشأ المادة الأُولىٰ لان حيثيتها الفقدان، ولا الصورة الجسمية لأنها مشتركة، ولا الأعراض، لإنها منتهية الىٰ ما بالذات، إذاً لابد من كونها جواهر متنوعة ومختلفة باختلاف هذه الآثار، أي هناك جوهر في النار هو السبب في احراق النار، وهناك جوهر في الماء هو السبب في الارتواء، وهكذا. وهٰذا الجوهر هو نفس حقيقة النارية، ونفس حقيقة المائية، أي هو الصورة النوعية الجوهرية. هٰذا هو الدليل علىٰ وجود الصورة النوعية.

تتـــمة:

أن القدماء كانوا يعتبرون العناصر أربعة: الماء، والتراب، والهواء، والنار، وهذا القول باطل بسبب ما ثبت في العلم الحديث من تعدد العناصر وكثرتها. والصحيح أن العناصر حتى الآن اكثر من مئة. ومن العجيب أن العالم الشهير «مندليف» قد وضع جدولاً للعناصر وترك فيه فراغاً لعناصر لم تكن مكتشفة، وهذا هو الجدول الدوري للعناصر المعروف في علم الكيمياء، ثم اكُتشفت بقية العناصر من بعده. وهذا أحد الأدلة على وجود اللّٰه تعالىٰ الذي خلق العالم في أحسن تقويم، وجعل هٰذا التنظيم المُدهش للعالم.

والقدماء كانوا يقولون بأنه أول ما تتنوع الجواهر الماديّة بعد الجسمية. تتكون صورة العناصر الأربعة، ثم تكون مواد لعناصر أخرىٰ، أي ابتداءاً المادة الأُولىٰ تقبل الصورة الجسمية، ثم الصورة الجسمية والمادة الأُولىٰ تكون مادة ثانية للماء والهواء والنار والتراب، ثم هذه العناصر الأربعة تكون مادة ثانية أيضاً لصور نوعية أخرىٰ، كالنبات والحيوان وغيره.

ولٰكن في ضوء البيان السابق، فان نواة الذرّة هي ذات الامتداد الجُرمي، أي هي التي تحل فيها الصورة الجسمية، أو هي أصغر وحدة وأصغر مصداق للجسم، ثم هي تكون بما فيها من المادة ـ الهيولىٰ ـ هي والصورة الجسمية التي فيها تكونان مادة ثانية لصورة الأوكسجين مثلاً، ثم الأُوكسجين والهيدروجين يكونان مادة ثانية للماء، والماء والتراب يكونان مادة ثانية للنبات، وهٰكذا.

الفصل السادس

في تلازم المادة والصورة

في هذا الفصل يريد المصنف ان يثبت لنا أنه لا يتوهم أحد بأن المادة تسبح وحدها أو الصورة تسبح وحدها، بل لا توجد مادة إلّا مع الصورة، ولا توجد صورة بلا مادة. أي لا يمكن الحصول علىٰ مادة بلا صورة او صورة بلا مادة، فلا يمكن تجرد وانفكاك إحداهما عن الأخرىٰ ابداً.

والمقصود بالمادة هنا هي المادة الأُولىٰ ـ الهيولىٰ ـ فلا وجود لهذه المادة مجردة عن الصورة لانه لا فعلية لها بل حيثيتها حيثية فقدان واستعداد وقبول، فالذي يجعل لها الفعلية ويقوّمها هو الصورة، فهما متلازمتان ومتحدتان ولا انفكاك بينهما، لان المادة الأُولىٰ حقيقتها مجرد استعداد وقبول وانفعال وقابلية ليس إلّا، وهذه القابلية لكي توجد بالفعل تحتاج شيئاً يُخرجها للوجود، هو الصورة.

أمّا الصورة فلا يمكن تجردها عن المادة ايضاً. طالما هناك تلازم، فالصورة لا يمكن أن تتجرد عن المادة، لان علماء الطبيعة قد اثبتوا أن كل شيء في عالم الطبيعة قابل للتغيير، أي لو لاحظت أي عنصر أو مادة كالخشب فهو يحترق، فيتحول الىٰ رماد، والرماد الىٰ تراب، والتراب الىٰ شيء آخر، وهٰكذا.

إذاً لابد من صورة مع المادة، بمعنىٰ لابد من شيء يقبل هذه التغيرات، فيجعل

الخشب يتحول الى فحم، والفحم الى رماد، والرماد يمتزج بالتربة فيمتصه النبات على شكل غذاء وسماد، وهكذا، فلابد من شيء تطرأ عليه الخشبية، ثم الفحمية، ثم الرمادية، ثم السمادية، وهكذا. ولهذا لا تستغني المادة عن الصورة، ولا الصورة عن المادة.

* * *

الفصل السابع

في ان كلاً من المادة والصورة محتاجة الى الأخرىٰ»

قبل الدخول في هذه المسألة، وهي حاجة كل من المادة والصورة الى الأخرىٰ، يقدم المصنف مقدمة تعتمد علىٰ استذكار مطلب تقدم. ويتلخص في أن التركيب تارةً يكون اتحاديّاً وأخرىٰ انضمامياً، والتركيب الاتحادي يعني حصول أمر ثالث من اتحاد شيئين، كما في حصول الماء من اتحاد الاوكسجين والهيدروجين، فالماء مركب اتحادي ذو آثار مختلفة عن آثار عنصرية. وفي المركب الاتحادي يوجد فقر وحاجة بَين الأجزاء لكي تتحد وترتبط ببعضها.

اما التركيب الانضمامي، ففيه لا يحصل شيء ثالث مختلف عن أجزائه، كما نلاحظ في تأليف البيت من الطابوق، أو الفوج من الجنود، أو كيس الرز من حبّات الرز مَثلاً.

وهنا يقال بأن التركيب بين المادة والصورة هو تركيب اتحادي حقيقي، فهناك وحدة حقيقية بين المادة والصورة، وبينهما فقر وحاجة بعضهماالى بعض، ويحصل من تركيبهما واتحادهما أمر ثالث، هو الجسم الّذي له آثار خاصة غير آثار الصورة والمادة.

هذا هو البيان الإجمالي للمطلب، أمّا البيان التفصيلي، فبماذا تحتاج الصورة الى المادة؟ وبماذا تحتاج المادة الى الصورة؟

حاجة الصورة الى المادة:

نبين أولاً حاجة الصورة الى المادة، فالصورة محتاجة الى المادة من جهتين:

الأُولىٰ: الصورة محتاجة الى المادة في تعيُّنها، الصورة تتعيّن تبعاً الى المادة، فإنه لولا الاستعداد المسبق الموجود في المادة لما تعينت وتحددت الصورة، لان المادة حيثيتها هي قبول الصور، المادة فيها استعداد مسبق لقبول الصور، وهذا الاستعداد المسبق مُتعيّن ومتحدد، أي في هذه المادة استعداد مسبق لتكون تفاحة مثلاً، وفي بيضة الدجاجة استعداد مسبق لتصير فرخ دجاجة، وفي حبة الحنطة استعداد مسبق لتكون نبتة حنطة.

إذاً الصورة محتاجة الى المادة في تعينها، إذْ لولا الاستعداد المسبق الموجود في المادة لمّا تعينت الصورة، فالذي يعيّن الصورة هو الاستعداد المسبق الموجود في المادة. هذه الجهة هي الأُولىٰ في حاجة الصورة الى المادة.

الثانية: في حاجة الصورة الى المادة، إن الصورة محتاجة الى المادة في تشخّصها، أي في الوجود الخاص بالصورة من حيثُ ملازمةُ الصورة للعوارِض المشخَّصة لها، والعوارض المشخصة للصورة، بمعنىٰ أن لها شكلاً معيّناً، ووضعاً معيّناً، وزماناً معيّناً، فامتياز الأفراد، كامتياز التفاحة مثلاً عن غيرها، إنما يكون بالعوارض المنضمة اليها، أمتياز أي ماهيّة إنما يكون بالعوارض المنظمة، بزمانها، بنسبتها للمكان، بطولها، بوزنها، وهذه العوارض المنضمة لابد أن لها محلاً تحل فيه، وهذا المحل لابد أن توجد فيه قابلية واستعداد لقبول هذه العوارض المنضمة، وهذه القابلية إنما تحملها المادة. فهذه العوارض التي تكون مشخّصة للصورة تحملها المادة، لاِن حيثية المادة هي حيثية القبول، وحيثية الصورة هي حيثية الفعلية، وما يكون فعلياً لا يكون مستعداً لقبول شيء.

فإذاً الصورة محتاجة الى المادة في عوارضها المشخصة لها، لا في وجودها، أي أن الصورة في وجودها محتاجة الىٰ عِلّتها، ولكن في تشخصها أو في حاجتها للعوارض المشخصة لها تكون محتاجة الى المادة، وهذه العوارض تحتاج الىٰ محل تحل فيه، والمحل الذي يقبلها ويحملها هو المادة لا الصورة، لان حيثية المادة حيثية قبول، بينما

حيثية الصورة حيثية فعل.

قد يقال: إن المصنف فيما سبق ذكر بأن التشخص يكون بالوجود، فكيف يقول هنا بأن الصورة إنما تشخّصها عوارضها، وتكون محتاجة الىٰ المادة في تشخصها؟

الجواب: صحيح أن التشخيص يكون بالوجود لا بالماهيّة، ولكن لابد من أمارات وعلامات علىٰ هذا التشخّص، تحتاج الىٰ ما يحملها ويقبلها وهو المادة، فالتشخص بالوجود، وهذه الأعراض هي أمارات وعلامات علىٰ التشخص، وما يحمل هذه العلامات هو المادة.

حاجة المادة الى الصورة:

المادة لما كانت حيثية القبول والاستعداد، وهي مجرد قوّة، وليس لها من الفعلية الّا عدم الفعلية، لأنها أمر بالقوة، فَمن الذي يوجدها؟

الجواب: ان الذي يوجدها ويمنحها الفعلية في وجودها وفي بقائها هو الصورة، فالمادة إذاً متوقفة الوجود ـ حدوثاً وبقاءاً ـ علىٰ صورةٍ من الصور الواردة عليها، لان حيثية الصورة هي حيثية الفعلية، وحيثية المادة هي حيثية القوة والاستعداد والقبول، فلكي تخرج المادة من حيثية القبول الىٰ حيثية الوجود والفعل لابد من صورة، والصورة هي التي توجدها، فالمادة محتاجة في وجودها الفعلي الىٰ الصورة، والصورة هي التي تخرج المادة الى الفعلية والوجود.

الصورة جزء العلة لوجود المادة:

قد يقال: هل تكون الصورة عِلّة للمادة؟ الجواب: ان الصورة محتاجة الى المادة في تعينها وفي تشخصها، كما ان المادة محتاجة الى الصورة في فعليتها وفي وجودها، ولكن ليست الصورة علّة تامة ولا عِلة فاعلية للمادة، بل الصورة شرط لوجود المادة، ولهٰذا قالوا: إن المادة والصورة كل واحدة منهما محتاجة الى الأخرىٰ.

ولكن لا يلزم من ذلك الدور، لإن المادة محتاجة الى الصورة من زاوية، والصورة

محتاجة الى المادة من زاوية أخرىٰ، فالصورة محتاجة الى المادة في تعيينها وتشخّصها، بينما المادة محتاجة الى الصورة في شرط وجودها، فالصورة شرط للمادة لا علة لها. نظير الشرط بالنسبة للأحتراق، فلكي تحترق هذه الورقة، لابد من شرط هو المماسة للنار، أي أن تكون الورقة قريبة من النار، وإلّا لو كانت الورقة بعيدة عن النار بمتر مثلاً فلا تحترق. فالصورة ليست هي العلة التامة ولا العلّة الفاعلية، وإنما هي جزء العلة، هي الشرط لوجود المادة، فلابد من الصورة لوجود المادة.

علة وجود المادة:

ماهي عِلة وجود المادة إذاً؟

يقول الحكماء: إن عِلّة وجود المادة أمر مجرد، ماوراء المادة ـ وقد أوضحنا هذه المسألة فيما سبق ـ حيثُ يفترض الفلاسفة أن عالم الإمكان مراتب، والمرتبة الدُنيا منه هي عالم الطبيعة، ثم وراءه عالم آخر وهو عالم المِثال، ووراءه عالم أعلىٰ منه وهو عالم العقل، والفلاسفة ـ افترضوا لكي يصدر الفيض من الواجب تعالىٰ ـ أنه لا يمكن أن يصل الى عالم الطبيعة بشكل مباشر، لقصور في القابل لا في الفاعل، لأن عالم المادة ـ الطبيعة ـ لا يقبل هذا الفيض بشكل مباشر لقصور فيه، فلابد من مرور الفيض عن طريق عالم العقل الذي يكون بمثابة الشرط لمرور هذا الفيض، فعالم المادة وجوده وجود ضعيف، فلا يقبل الفيض مباشرة، والعقل هو جزء العلة لمرور هذا الفيض ووصوله الى عالم المادة، وهذا من قبيل مالو رمىٰ رامٍ ماهر ومدرَّب حجراً ثقيلاً فانه قد يصل الى عدة امتار، لكنه لو رمىٰ ريشةً فأنها قد لا تتجاوز متراً واحداً، فالسبب يعود الى ضعف القابل لا الفاعل، وإلّا فهو عندما رمىٰ الحجر والريشة رمىٰ بنفس الدرجة من قوته، فعالم العقل ـ كما قالوا ـ هو الشرط لمرور الفيض لتحقق المادة. فالمادة إنما يوجدها الجوهر المفارق للمادة من جميع الجهات، وهو العقل الذي يوجد المادة، وهو الذي يحفظ المادة بالصورة تلو الصورة.

وهنا قد يثار أكثر من إشكال، نوجزها فيما يلي:

الإشكال الأول:

وفيه نقدم بعض المسائل لكي يتضح الإشكال:

المسألة الأولىٰ: عادةً يقسم الواحد الىٰ الواحد بالخصوص والواحد بالعموم، والواحد بالعموم يُقسَّم الى الواحد بالعموم المفهومي والواحد بالعموم الوجودي. والمقصود بالواحد بالخصوص أو الواحد الشخصي هو الجزئي الحقيقي، مِثل زيد، والواحد بالعموم المفهومي هو الكلي كمفهوم الإنسان، أو أي كُلي من الكلّيات. والواحد بالعموم المفهومي إنما يتحقق بالخارج من خلال الواحد بالخصوص، أي كُلِّي الإنسان إنما يوجد في الخارج من خلال زيد، ولهٰذا قالوا إن وجود الواحد بالخصوص أقوىٰ من وجود الواحد بالعموم المفهومي، لان الاخير إنما يتحقق ويوجد في الخارج بواسطة الواحد بالخصوص او الواحد الشخصي.

المسألة الثانية: المادة من الواحد بالخصوص، الواحد بالعدد، وليست من الواحد بالعموم لأن مادة عالم الطبيعة واحدة بالخصوص.

قد يقال: كيف تكون المادة واحدة بالخصوص، وقد تقدم بأن كل جسم يتركب من مادةٍ وصورةٍ، ومعنىٰ ذلك أنه إذا كان يوجد في العالم مليار جسم، فمعنىٰ ذلك أنه يوجد مليار مادة ومليار صورة، فكيف يقال بأن المادة هي واحدة بالعدد أو واحدة بالخصوص؟

الجواب: أن المادة ـ بقطع النظر عن الصورة ـ تمثل حيثية قبول الصور، فالمادة واحدة بالخصوص، وإنما تتكثر وتتعدد بواسطة الصور، وهذه من قبيل الكتاب فهو واحد، يتكثر بالمشخصات الخارجية، ولهٰذا قالوا بأن صرف الشيء أمر واحد، لا يتثنىٰ ولا يتكرر، وإنما الذي يُثنيه ويكرره هو المشخصات والعوارض الخارجية، وهنا الأمر كذٰلك فالمادة هي واحد بالخصوص، لا بالعموم، وهذه المادة بطبيعتها محتاجة الىٰ صورة، ولا تنفك الصورة عنها، فالمادة تتعدد بتعدد الصور، وإلّا فالمادة واحدة بالخصوص.

المسألة الثالثة: لمّا كانت المادة محتاجة في وجودها الىٰ صورة، فهذه الصورة أهي

صورة محددة أم عامة؟

الجواب: ان المادة في وجودها تحتاج الى صورة غير محددة، صورة ما، صورة تمثل واحداً بالعموم، فالمادة تمثل واحداً بالخصوص، والصورة تمثل واحداً بالعموم، وهذه الصورة ملازمة للمادة، والصورة ـ كما قلنا ـ هي التي تُحصِّل المادة وتوجدها، أي هي شرط وجود المادة، والشرط شريك العِلة وجزء من العِلّة، إذاً فهو عِلّة، والعِلّة دائماً تكون أقوىٰ من المعلول، فهنا الواحد بالعموم، اي الصورة، هو جزء العلة أو الشرط او العلة، بينما المادة معلول، وهي واحدة بالخصوص، فيكون الواحد بالعموم عِلّة للواحد بالخصوص، فتكون العِلّة أضعف من المعلول. هذا هو الإشكال الأول.

الإشكال الثاني:

المادة محتاجة الى الصورة، ولا يمكن أن تستغني عنها، لأَنّ الصورة هي التي توجدها وتحصلها، فاذاً تحوّل النوع الىٰ نوع آخر، كالتراب عندما يتحول نباتاً والنبات الىٰ لحم بعدما يأكله الحيوان، أي مرَّ بمراحل ولبس صوراً مختلفة، فهو عندما لبس صورة النبات لابد أنه خلع الصورة الترابية، ثم يخلع صورة النبات لِيرتدي صورة اللحم مثلاً، وهكذا كلما خلع صورة ارتدىٰ صورة جديدة بمجرد الخلع، وإلّا إذا انعدمت الصورة تنعدم المادة، لان المادة محفوظة بالصورة، فإذا بطلت الصورة بطلت المادة بالتبع، لان الصورة هي شريكة العلة للمادة، فإذا بطلت العلة بطل المعلول، والمعلول محتاج لِعلّته حدوثاً وبقاءاً، فإذا بطلت صورة التراب لابد أن تبطل المادة، وإذا بطلت صورة النبات لابد أن تبطل المادة، بينما نجد أن الصور تبطل والمادة باقية علىٰ حالها، فما هو السبب؟

جواب الاشكالين:

اجاب المصنف علىٰ هذا الإشكال والإشكال الاول بجوابٍ واحد، يبتني علىٰ مسلك صدر المتألّهين في الحركة الجوهرية، وفي مقابله يوجد رأي يتبناه الفلاسفة المشّاؤون

يقول: ان حصول الصورة إنما يتحقق بخلع صورة ولبس صورة أخرىٰ، مثلما لو لبس شخص ثوباً وخلع ثوبه الأول.

بينما يرىٰ اتجاه آخر ان الامر ليس كذلك، بل ما يحصل ليس هو الكون والفساد، أي تفسد صورة وتكون وتوجد أخرىٰ جديدة، وإنَّ مايتحقق هو أن هناك صورة واحدة، وهذه الصورة من خلال الحركة الجوهرية في كل مرّة تكون منشأً لترتب آثار معينة، أي هناك صورة واحدة لكنها سيّالة ومتحركة، وهي كقطعة حبل طولها عشرة أمتار، المتر الأول لونه ابيض، والمتر الثاني لونه أسود، والثالث أخضر، والرابع أحمر، وهٰكذا، فإذا لاحظنا هذا الحبل فإن المتر الأول غير الثاني، والثاني غير الثالث، وهكذا، بينما في واقع الأمر هو حبل واحد. وهنا الشيء نفسه يقال، فالصورة واحدة، لكنها ليست ساكنة بل متحركة سيّالة، ففي كل مقطع من مقاطعها تكون منشأً لأثرٍ مُعيّن، فهي في مقطع تكون منشأً لأثر الترابية، وفي مقطع آخر تكون منشأً لأثر النباتية، وفي مقطع ثالث تكون منشأً لأثر الحيوانية، وفي مقطع رابع تكون... الخ. وان كانت في واقعها صورة واحدة، كالزمان، فهو في واقعه أمر واحد منبسط، ولٰكن هذا الامر الواحد نحن نقطّعه الىٰ الآن الاول والثاني والثالث، الساعة الواحدة والساعة الثانية، وهكذا، فهل يوجد فاصل حقيقي بين الساعة الواحدة والساعة الثانية؟

الجواب: ان الفاصل من اعتبارنا، وإلّا فالزمان وجوده وجود واحد سيّال، لكن هذا الوجود متدرج، أي لا تجتمع أجزاؤه في آن واحدٍ.

هذا ما قاله صدر المتألّهين بالنسبة للصورة، فقد قال: الصور التي نراها تتعاقب علىٰ المادة انما هي صورة واحدة، ولكنها صورة واحدة متدرجة سيّالة، لا تجتمع اجزاؤها في آن واحد، ويُنتزع من كل مقطع مِنها ما يكون منشأً لترتب أثر معيّن، يختلف عن الاثر المترتب علىٰ مقطع آخر، فهي صورة واحدة سيّالة، هي صورة واحدة بالخصوص، أي أنها في حقيقتها واحدة بالخصوص، ولكنها باعتبار العقل هي واحدة بالعموم، أي من حيثُ تقسيمُ العقل لها تكون واحدة بالعموم، وإلّا فهي في حقيقتها صورة واحدة سيّالة متدرجة، فهي واحدة بالخصوص. وعلىٰ هذا يكون الواحد بالخصوص «الصورة» عِلّة

للواحد بالخصوص «المادة»، ولايرد الإشكال السابق، أن الواحد بالعموم «الصورة» يكون عِلّة للواحد بالخصوص «المادة»، والواحد بالعموم أضعف من الواحد بالخصوص، فكيف تكون العِلّة أضعف من المعلول؟

الجواب: المادة واحدة بالخصوص كما ان الصورة واحدة بالخصوص.

إذاً لماذا نقول المادة تحتاج الى صورةٍ ما ولم نُعبِّر عن هذه الصورة بأنها صورة بالخصوص؟ يقول المصنف: إن العقل عندما ينتزع من هذه الصورة صوراً متعددة، يفرض عنواناً عاماً جامعاً لها، من حيثُ إنقسامُها، فحينئذٍ يلاحظها باعتبارها واحداً بالعموم، وإلّا فهي بحسب الواقع، بحسب الحمل الشائع، مصداق للواحد بالخصوص. وبهذا يندفع الإشكال الثاني كما يندفع الإشكال الأول.

* * *

الفصل الثامن

النفس والعقل موجودان

المقصود بالنفس هنا هي النفس الناطقة ـ النفس الإنسانية ـ والمقصود بالعقل، العقل في مصطلح الحكماء وليس عقل الإنسان، بمعنىٰ هو العقل الموجود في العالم العلوي، في الرتبة العليا منْ عالم الإمكان كما يرىٰ الحكماء، لأنَّهم قالوا بأن عالم الإمكان متدرج يبدأ من عالم الطبيعة ـ عالم الناسوت ـ أو عالم المادة، وتكون أعلىٰ مرتبة فيه هي عالم العقل او عالم الجبروت، وعالم العقل كما قالوا: هو مجرد في ذاته وفي فعله، وخالف في ذلك المتكلمون فقالوا المجرد ذاتاً وفعلاً هو الواجب تعالىٰ.

الدليل علىٰ وجود النفس:

النفس مجردة في ذاتها وغير مجردة في فعلها، لأنها متعلقة في فعلها بالمادة، اي انها جوهر مجرد عن المادة ذاتاً متعلق بها فعلاً، فهنا في التعريف أخذت ثلاث خصوصيات:

الأولىٰ: كون النفس جوهراً لا عرضاً.

الثانية: كون هذا الجوهر مجرداً بذاته عن المادة.

الثالثة: كون هذا الجوهر المجرد بذاته متعلّقاً في فعله بالمادة.

أمّا كون النفس جوهراً فلأن الصورة النوعية للجوهر لايمكن ان تكون عرضاً، فما

يقوِّم النوع الجوهري لا يمكن ان يكون عرضاً، بل لابد أن يكون جوهراً، والنفس هي الصورة النوعية للإنسان، فلابد ان تكون النفس جوهراً، لانه لما كانت النفس هي الصورة النوعية للإنسان، إذاً هي الفصل، ولكن باختلاف الاعتبار، والفصل مقوّم للنوع الجوهري، ولايمكن أن يكون مقوِّمُ الجوهر عرضاً، وإنما لابد ان يكون مقوِّم الجوهر جوهراً.

أما كون النفس مجردة في ذاتها عن المادة، فبرهنوا علىٰ ذلك ـ كما سيأتي في مرحلة العاقل والمعقول ـ من أن الصورة العلمية مجردة عن المادة، وإلّا فلو لم تكن مجردة عن المادة للزم ما أُورد من إشكال على الوجود الذهني، وهو انطباع الكبير في الصغير.

وإذا كانت الصورة العلمية مجردة عن المادة وحاضرة في النفس، فلابد أن يكون هذا المجرد حاضِراً لأمرٍ مجرد، لأنه لا يمكن أن يكون الامر المجرد حاضِراً لدىٰ أمر مادي، لأن المادة بذاتها غائبة حتىٰ عن نفسها، وليست حاضرة لنفسها، فأجزاء المادة عادةً غائبٌ بعضها عن بعضها الآخر، أي المادة لا حضور لها لذاتها.

وعلىٰ هذا الأساس، لا يمكن ان تكون النفس ماديّة، وإنها لابد ان تكون مجردة، حتىٰ تكون الصورة العلمية المجردة عن المادة حاضرة عند النفس المجردة عن المادة.

ولهذا نقول: إن النفس مجردة عن المادة، وإلّا لو كانت مادية للزم من ذلك أن يكون المجرد، وهو الصورة العلمية، حاضِراً لأَمرٍ مادي وهو محال.

أمّا كون النفس محتاجة الى المادة في فعلها فهٰذا الامر واضح، لان الإنسان عادةً في فعله، يرىٰ بعينه، يأكل بيده، يسمع بأذنه، يمشي برجله، وهكذا.

الدليل علىٰ وجود العقل:

العقل مجرد من المادة بفعله وذاته، وبيان ذلك، كما سيأتي في مرحلة العاقل والمعقول، أن هناك أربع مراتب للعقل، وهي:

الأولىٰ: المرتبة التي يكون فيها العقل بالقوة، أي يكون فيه استعداد لكي يتعقل المعقولات والصور العلمية، فالطفل في اليوم الاول لولادته، ليس لديه صور علمية، أي

لا يوجد لديه علم حصولي، ولكن لديه استعداد وقابلية ليكون عالِماً بالأشياء. ولذلك لو لاحظناه بعد مدة فسوف نجد لديه الكثير من الصور العلمية، فهذه المرتبة التي تمثل الاستعداد لقبول الصور تسمىٰ بالعقل الهيولاني، لأنه يشبه الهيولىٰ، فهي تشتمل علىٰ استعداد وقابلية لحلول الصور فيها، كذلك العقل في هذه المرحلة هو خالٍ من الصور، لكن فيه استعداد لقبول الصور العلمية. بمعنىٰ يكون العقل في هذه المرحلة بالقوّة بالنسبة لقبول الصور.

ثم بعد ذلك تنطبع الصور العلمية في العقل بشكل تدريجي فبعد مدة نجد ان عقل الطفل قد حصّل كثيراً من الصور، فمَن الذي أفاض هذه الصور؟ أهي حادثة أم موجودة سابقاً؟ أي مَنْ الذي أوجد الصور العلمية لدىٰ هذا الطفل بعد بلوغه سنتين مثلاً؟

الجواب: انها لم تكن موجودة سابقاً، بل الموجود هو مجرد استعداد، فهذه الصور تحتاج الىٰ عِلّة في حدوثها، وهذه العِلّة توجد فيها عِدة احتمالات،

الأوّل: أن الموجِد لهذه الصور هو النفس.

الثاني: أن الموجِد لها أمر مادي.

الثالث: أن الموجِد للصور أمر مجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً.

أما الاحتمال الاول فواضح البطلان، لان النفس في اليوم الأول كانت فاقدة للصور، وفاقد الشيء لا يُعطيه. كما أن النفس في هذه المرتبة تكون بالقوة، مجرد استعداد، لا فعلية لها.

وقد يقال أن المانح للصور أمر مادي، فنقول لا يمكن هذا، لاِن المادة عادةً لا تُعطي وجود الشيء، بل يُمكن أن تُعطي حركة الشيء، وحركة الشيء غير وجود الشيء.

وعلىٰ هذا الأساس قالوا: إن الفاعل نوعان:

فاعل طبيعي: وهو الذي يُعطي الحركة.

وفاعل إلٰهي: وهو الذي يُعطي الوجود. المادة هي الفاعل الطبيعي، الذي يعطي الحركة لا الوجود. فلو لاحظنا البرتقالة، عندما يتغير لونها وطعمها، فأن الذي يُعطي البرتقالة هذا التغير هو المادّة، لأنها تُعطي الحركة.

أمّا الموجِد فهو الفاعل الإلٰهي. ولما كانت الصور العلمية مجردة، والمجرد أقوىٰ من المادي، فكيف تكون المادة الضعيفة عِلّة للمجرد الذي هو أقوىٰ مِنها، والضعيف لا يُمكن أن يكون علّةً لِمَن هو أقوىٰ مِنه.

وعلىٰ هذا الأساس إذا بَطُلَ احتمال كون النفس هي المفيضة للصور العلمية، وإذا بَطُلَ الاحتمال الآخر وهو كون المادة هي المفيضة للصور العلمية، انحصر الأمر في أن الموجِد للصور العملية أو مفيضها هو أمر مجرد من المادة في ذاته وفعله، وأعلىٰ من النفس، وهذا هو المصطلح عليه بالعقل، كما قال الحكماء. هذا هو البرهان الأول لديهم لإثبات الموجود في ذاته وفي فعله وهو العقل.

البرهان الثاني:

هذا البرهان الذي ذكره المصنف، هو ما مرّ في الفصل السابع، من أن المادة محتاجة الى الصورة، والصورة محتاجة للمادة. والمادة محتاجة الى الصورة في تحصّلها ووجودها، والصورة ليست هي العلة التامة أو العِلّة الفاعلية، وإنما هي شرط وجود المادة، والعِلة الفاعلية للمادة ليست هي النفس بل هو العقل. وهذا برهان أخر لديهم علىٰ وجود العقل.

خاتــمة:

أن من خواص الجوهر أنه لا تضاد بين جوهر وجوهر، لأن التضاد يفترض فيه أن يكون هناك موضوع، والموضوع يجري عليه الضدّان، ونحن نعلم أنه لا موضوع للجوهر، فلا تضاد بين جوهر وجوهر.

فمثلاً يتوارد الضدان على الورقة فهي تارة تكون سوداء وأخرىٰ تكون بيضاء، بينما الجوهر موجود لا في موضوع.

الفصل التاسع

في الكم وانقساماته وخواصه

تعريف الكم:

الكم احد مقولات العرض التسع . وهو عرض يقبل القِسمة الوهمية بالذات . وفي هذا التعريف توجد عِدة قيود، وهي :

الأوّل : أن الكم عرض .

الثاني : أن هذا العرض يقبل القِسمة الوهمية ، المقصود بها القِسمة الفرضية العقلية ، لا القِسمة الخارجية الحقيقية .

الثالث : ان هذه القِسمة الوهميّة للكم إنما تكون بالذات لا بالعرض .

فأمّا ان الكم عرض ، فهو أحد مقولات العرض التسع ، كما هو معلوم ، فإن عنوان العرض ليس عنواناً ماهوياً ، وإنما هو معقول ثانٍ فلسفي لا معقول أول . فعندما نقول الممكن ينقسم الىٰ : عرض وجوهر ، فالعرض ليس ماهية من الماهيّات ، وإنما هو مفهوم ثانٍ فلسفي ينطبق علىٰ مقولات العرض التسع ، لأن كل مقولة من مقولات العرض التسع هي جنس عالٍ لا جنس فوقه .

وإما كون الكم يقبل القسمة الوهمية، فالمقصود بهذه القسمة هي القسمة العقلية الافتراضية ، القِسمة بتحليل العقل لا القِسمة الخارجية ، لأن القسمة الحقيقية الخارجية

تفني الكم، فلو أخذنا مسطرة طولها متر مثلاً، ثم قطعناها الىٰ نصفين، فإن القِسمة الخارجية تفنيها، أي لا تبقىٰ متراً، بل تتحول الى نصف متر، ثم لو قسّمنا النصف متر فيتحول الىٰ ربع متر، وهٰكذا، حتى تفنيها القِسمة الخارجية، بينما بالقِسمة العقلية الوهمية يُمكن ان نُقسِّم الكم الىٰ عِدة أقسام.

كما أن هذه القِسمة للكم هي بالذات لا بالعرض، فلو لاحظت نفس هذه المسطرة التي مثلنا بها، فما يتصف بالانقسام هو المتر، إذْ نُقَسِّمُه الىٰ سنتيمترات، أما الجسم الطبيعي نفسه، المسطرة نفسها، فلا يقبل القِسمة بالذات وإنما بالعرض، أي ما قسمناه بالذات هو كمية المسطرة (المتر)، فالمتر هو الذي يقبل القِسمة بالذات، أمّا المسطرة نفسها أو قل الجسم الطبيعي نفسه فلا يقبل القِسمة بالذات بل يقبل القِسمة بالعرض.

أقسام الكم:

ينقسم الكم الىٰ قسمين أساسيين هما:

كم متصل، وكم منفصل.

والكم المتصل: وهو الذي تندرج تحته الاقسام الثانوية كلها، ويقال في تعريفه: هو ما يمكن أن يُفرض فيه اجزاءٌ بينها حدٌ مشترك.

وقد قسموا الكم المتصل الىٰ: كم متصل قارّ، وكم متصل غير قارّ.

والكم المتصل القار هو مالأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود، وقد قسموه الىٰ: جسم تعليمي، وسطح، وخط.

والجسم التعليمي: هو الكمية السارية في الجهات الثلاث من الجسم الطبيعي المنقسمة فيها.

والسطح: هو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين.

والخط: هو نهاية السطح المنقَسِمة في جهةٍ واحدة.

أما الكم المنفصل فهو العدد فقط، ويقال في تعريفه: ما لايُمكن أن يُفرضُ فيه أجزاء بينها حدٌّ مشترك.

والآن ندخل في بيان الأقسام الأولية ثم ننتقل لبيان الأقسام الثانوية للكم.

الكم المتصل:

الكم المتصل هو ما يمكن أن يُفرض فيه أجزاء بينها حدٌّ مشترك، فلو لاحظنا الورقة، طولها وعرضها، أو لاحظنا المنضدة، ففيها طول وعرض، وهذا الطول والعرض يمكن أن نفرض فيه أجزاء بينها حدٌّ مشترك، أي عندما نلاحظ طول الورقة أو طول المسطرة فيمكن أن نجعل حداً مشتركاً، إذا اعتبرته بداية لِأحد الجزأين يُمكنك أن تعتبره بداية لِلآخِر، وإذا اعتبرته نهاية لأحد الجزأين يمكن اعتباره نهاية للآخر. لاحظ هذه المسطرة التي طولها متر، فأذا وضعنا نقطة فوق منتصف هذه المسطرة، أي فوق السنتيمتر الخمسين مثلاً، فهذا السنتيمتر إذا أعتبرناه بداية للنصف الأول (الجزء اليمين للمسطرة) فان الجزء الآخر للمسطرة يبدأ من هذا السنتيمتر أيضاً، أي هو بداية لنصف اليمين، كما أنه بداية لنصف الشمال، كما أننا لو أعتبرنا هذه النقطة (السنتيمتر الخمسين) نهاية للنصف الاول، فإن النصف الثاني ينتهي كذٰلك بهذه النقطة.

إذاً فالكم المتصل هو الذي نفرض فيه أجزاءً مشتركة، وهذه الاجزاء المشتركة بينها حدٌّ مشترك، وهذا الحد اذا اعتبرناه بداية لاحد الجزأين كان بداية للآخر، وإذا اعتبرناه نهاية لِاحد الجزأين كان نهاية للآخر، من قبيل النقطة بين أجزاء الخط، أو الخط بين جزأي السطح، لأن السطح فيه طول وعرض، بينما الخط يمثل امتداداً واحداً.

لنأخذ الورقة، فإن نهاية السطح التي هي نهاية الورقة، تكون خطاً، فهذا الخط إذا اعتبرناه بداية لهذا الجانب سيكون بداية للجانب الآخر، وإذا اعتبرناه نهاية لهذا الجانب يكون كذٰلك للآخر. أوإذا لاحظنا الحجم كهذا الكتاب، فان له حجماً معيّناً، أو حسب تعبيرهم جسماً تعليمياً، وهذا الحجم المعيّن له طول وعرض وارتفاع، فهو ينتهي بالسطح، لاِن الحجم له ستة سطوح، وكل سطح بداية للجزء الاخر، أو إذا لاحظت الآن بين جزأي الزمان، فهذا الآن يكون بداية للساعة الواحدة، وكذٰلك بداية للساعة الأخرىٰ، ويكون نهاية لهذه الساعة ونهاية للساعة الأخرىٰ هذا هو الكم المتصل.

الكم المنفصل:

الكم المنفصل هو ما لا يمكن أن يُفرض فيه أجزاء بينها حد مشترك بخلاف الكم المتصل، وهو العدد، خذ العدد ستة مثلاً، إذا قسمتها الىٰ ثلاثة وثلاثة فسوف لا تجد بين أجزائها حداً مشتركاً، لان الحد دائماً لابد أن يكون خارجاً من المحدود. فهذا الحد بالنسبة الىٰ الستة إما أن نفترضه خارجاً أو نفترضه داخلاً في الستة، فإذا افترضناه داخلاً، سوف تكون الستة خمسة،، لأن الحد خارج من المحدود. وإذا افترضنا أن الحد خارج من الستة، أي نأتي بواحد من الخارج ونجعله حدّاً في الستة ستكون الستة سبعة، وهذا خِلاف فرض كونها ستة، فالكم المنفصل لا يمكن أن نفترض فيه أجزاء بينها حد مشترك.

ماهو مصداق الكم المنفصل؟

الجواب: هو العدد، وهو يتحقق من تكرر الواحد. لكن الواحد نفسه هل هو عدد؟ قالوا: الواحد نفسه ليس بعدد، لأنه إذا لاحظنا الواحد من حيثُ هو واحد لا ينطبق عليه تعريف الكم، لان تعريف الكم هو عرض يقبل القِسمة الوهمية بالذات، بينما الواحد ـ من حيثُ هو واحد ـ لا يقبل مِثل هذه القسمة.

والكلام في العدد لا في المعدود، فالواحد لا يصدق عليه حد ـ تعريف ـ الكم، فهو لا يقبل القِسمة العقلية، لاِن الوحدة دائماً مساوقة للاتصال، فإذا قسّمناه ـ الواحد ـ لا يبقىٰ واحداً، فالواحد من حيثُ هو واحد لا يقبل القِسمة، لأن الواحد من حيثُ هو واحد مادام متصلاً وممتداً فإذا قسّمناه لا يمكن أن يبقىٰ واحداً وإنما تفنىٰ وحدته.

وعلىٰ هذا الاساس قالوا: إن الواحد من حيثُ هو واحد لا ينقسم، وإذا انقسم الىٰ نصفين تفنىٰ وحدته، والعدد كما قالوا: هو ما يحصل من تكرر الواحد.

وفي ضوء هذا البيان الفلسفي يكون مصداق العدد الرقم اثنين فصاعداً. وكل واحد من مراتب العدد يعتبر من الناحية الفلسفية نوعاً مستقلاً برأسه، أي الاثنين نوع، والثلاثة نوع، وهكذا، لان كل واحد من مراتب العدد له خواص وآثار تختلف عن خواص وآثار

العدد الآخر، ففي الاثنين خواص غير خواص العدد أربعة، فمثلاً اثنين مع اثنين يساوي أربعة، كذٰلك الخاصية التي في العدد ثلاثة مثلاً غير موجودة في عدد آخر.

الكم المتصل غير القار:

أمّا الكم المتصل فهو ينقسم الىٰ قار وغير قار، ومعنىٰ الكم المتصل القار، هو الكم الذي لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود، بينما الكم المتصل غير القار، هو الكم الذي لا يكون لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود، وإنّما تكون اجزاؤه متدرجة، سيّالة منبسطة علىٰ الوجود، اذا انصرم السابق يأتي اللاحق.

والكم المتصل غير القار هو الزمان، أي ينحصر مصداقه في الزمان. والزمان كما قالوا: هو كم يعرض علىٰ الحركة، والحركة وجود متدرج، كما سيأتي بيانها مفصّلاً. فالزمان هو كم عارض علىٰ الحركة، ولما كانت الحركة وجوداً سيّالاً متدرجاً متصرماً، كذٰلك ما يعرض عليها، فالزمان يكون متصرِّماً ومتدرجاً وسيّالاً، ولهذا فهو غير قار، غير ساكن، متصرّم، غير ثابت، لا اجتماع لأجزائه المفروضة فيالوجود، وإنما ينقضي جزء ويأتي الآخر، تنقضي الثانية الأولىٰ ثم تأتي الثانية الثانية، تنقضي الدقيقة الأولىٰ ثم تأتي الدقيقة الثانية. هذا هو الكم المتصل غير القار.

الكم المتصل القار:

أمّا الكم المتصل القار فيقسم الىٰ ثلاثة أنواع هي: الجسم التعليمي، والجسم الطبيعي، والخط.

والجسم التعليمي غير الجسم الطبيعي، فالجسم الطبيعي هو أحد أنواع الجواهر الخمسة، وكما تقدم فان الجسم هو الممتد في الجهات الثلاث، ولكن امتداده هذا مبهم وغير محدد، والذي يحدد هذا الامتداد في الجهات الثلاث هو الحجم ـ الطول والعرض والارتفاع ـ فهذا الحجم هو الجسم التعليمي الناتج من ضرب الطول في العرض في الارتفاع، ولذٰلك قالوا: بأن الجسم التعليمي هو الذي يُعيِّن امتدادات الجسم الطبيعي،

لان الجسم الطبيعي له امتدادات ثلاثة، لكنها مبهمة غير معينة، فالذي يعينها ويحددها هو الجسم التعليمي، فالجسم الطبيعي هو الامتداد في الأبعاد الثلاثة، لكن بنحوٍ مبهم غير معيّن، بينما الجسم التعليمي هو الحجم، الذي يحدد هذا الامتداد للجسم الطبيعي.

أمّا السطح، فهو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين، لاحظ حجم الكتاب مثلاً تجد له ستة سطوح أعلىٰ، وأسفل، وأمام، وخلف، ويمين، وشمال، وكل واحد من هذه السطوح له طول وعرض. والسطح، هو حاصل ضرب الطول في العرض، فالسطح هو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين، أي طول في عرض.

أمّا الخط فهو نهاية السطح المنقسمة في جهة واحدة، لاحظ سطح الكتاب الأعلىٰ فإن له نهاية، ونهايته خط، وهذا الخط له امتداد وبُعد واحد، بينما السطح له بُعدان، أما الحجم فله ثلاثة أبعاد. والجسم التعليمي عرض حالٌ في جوهر، والجوهر هو الجسم الطبيعي.

الخــلاء:

والمصنف يشير هنا الى نكتة، وهي أن مَن يقول بوجود الخلاء لا يُمكن أن يقبل وجود الكم المتصل القار. فقد قال بعض المتكلمين بوجود الخلاء المطلق، وهم يفترضون فضاءً مفرّغاً وخالياً من كل شيء، وعلم الطبيعة الحديث لا يقبل هذا الكلام، لأن ما نحسبه خلاء فيه هواء وغازات، وهذه من ألوان المادة بالمعنىٰ الفيزيائي، فالخلاء غير موجود.

والذين قالوا بوجود فضاء خالٍ من كل شيء لا يمكن أن يقولوا بالكم المتصل القار، فنظرية الخلاء تصطدم مع القول بوجود كم متصل قار، لأن هذا يعني أنه يوجد هناك فراغ، وهذا الفراغ أمر عدمي، فحينئذ لا يوجد سطح ولا جسم تعليمي ولا خط، لأن هذه الانواع يوجد بين أجزائها خلاء، أي عدم، في ضوء نظرية الخلاء، فلا وجود لاتصال أساساً، أي لا وجود للكم المتصل، ولكن المصنف يقول إن القول بالخلاء غير صحيح، لأن العلم الحديث أثبت عدم وجود الخلاء أصلاً.

تتمة في خواص الكم:

في بيان بعض الخواص التي يختص بها الكم.

الأولىٰ: هي أنه لا تضاد بين شيء من أنواع الكم، لأن الضدّين أمران وجوديان متواردان علىٰ موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف، بينما في الكم لا يمكن أن يتواردا على نفس الموضوع، خُذ انواع الكم المنفصل كالعدد أربعة والعدد خمسة مثلاً، فالعدد أربعة نعد فيه أربعة كتب، والعدد خمسة نعد فيه خمسة كتب، فالعدد أربعة يعرض علىٰ اربعة الكتب، والعدد خمسة يعرض علىٰ خمسة الكتب، فصار موضوع العدد أربعة غير موضوع العدد خمسة، بينما في التضاد يشترط كون الموضوع واحداً. وكذٰلك الحال في كل انواع الكم الأُخرىٰ.

الثانية: الكم يقبل القسمة الوهمية، أي القِسمة العقلية، بالفعل لا بالقوة.

الثالثة: وجود ما يعده، أي يفنيه مرّة، بعد مرّة فلنلاحظ الكم المنفصل، العدد، فإذا كان لدينا خمس تفاحات، فإن الواحد هو الذي يعد لنا هذا العدد، فنقول ١، ٢، ٣، ٤، ٥، أو الثلاثة يمكن أن نعد فيها: ٣، ٦، ٩، كذٰلك الاثنين: ٢، ٤، ٦، ٨، ألخ. كما أنه في الكم المتصل غير القار، لو أخذنا الزمان فنستطيع أن نعد بجزء منه باقي أجزائه، كذٰلك لو أخذنا السطح أو الخط أو الجسم التعليمي، فالكم نستطيع أن نعده بواسطة ما يفني الكم، نسقطه مِنه مرّة بعد مرّة، فلو أخذنا مسطرة طولها (١٠٠سم) فلو أسقطنا (سنتمتراً واحداً) تبقىٰ (٩٩سم)، ثم نسقط (سنتمتراً) آخر فتبقىٰ (٩٨)، وهٰكذا.

الرابعة: المساواة واللامساواة، فعندما نقول: هذه المسطرة التي طولها متر مساوية للأخرىٰ التي طولها متر، فإن المساواة واللامساواة ليس في خشب هذه المسطرة مع خشب تلك المسطرة بل ان المتر نفسه مساوٍ للمتر. كذٰلك عندما نقول هذه المسطرة التي طولها متر لا تساوي تلك التي طولها نصف متر، لا يعني أن خشب هذه ـ الجسم الطبيعي ـ لا يساوي خشب ذلك الجسم، بل المتر لا يساوي نصف المتر.

فالمساواة واللامساواة تنسب الى الجسم الطبيعي بالعرض، وإلاّ فهي بالذات ثابتة للكم.

الخامسة: النهاية واللانهاية، فعندما نقول: هذا متناهٍ وهذا غير متناهٍ، حجم الأرض متناهٍ، بينما حجم الكون في امتداد واتساع دائم، فالنهاية ليس في الأرض نفسها بل في حجمها أي في الجسم التعليمي، فالمتناهي واللامتناهي الكم لا الجسم نفسه.

* * *

الفصل العاشر

في الكيـــف

الكيف هو المقولة الثانية بعد مقولة الكم من مقولات العرض التسع، وقد عرّفه المصنف بقوله: هو عرض لا يقبل القِسمة ولا النسبة لِذاته. وفي هذا التعريف ثلاثة قيود، وهـــي:

الأوّل: أنه عرض.

الثاني: أنه لا يقبل القِسمة ولا النسبة.

الثالث: أنه لا يقبل القِسمة ولا النسبة لِذاته.

أما القيد الأول، فهو ان الكيف عرض كالكم وكمقولات العرض التسع الأخرىٰ، وبذٰلك أخرج الجوهر. والكيف ماهيّة عرضية لأن الماهيّة تنقسم بالانقسام الأولي الىٰ جوهر وعرض، وقلنا إن العرض عنوان عام ينطبق علىٰ مقولات العرض التسع.

أما قيد أنه لا يقبل القِسمة ولا النسبة لذاته، فأخرج بقوله (لا يقبل القِسمة) الكم، لان الكم يقبل القسمة العقلية لذاته.

أما بقوله (ولا النسبة)، فأخرج بها المقولات النسبية السبع: الأين، الجِدة، والمَتَىٰ، والإضافة، والفعل، والانفعال، فأنها كلها عبارة عن نسبة شيء إلىٰ شيء آخر، فالأين هو هيأة حاصلة من نسبة الشيء للمكان، والمتىٰ هيأة حاصلة من نسبة الشيء للزمان...

ألخ. فأنحصر الأمر بالكيف.

أما قوله لذاته، لان الكيف قد يقبل القِسمة لكن لا لِذاته، وإنما بالعرض، لان ما يقبل القِسمة لذاته هو الكم، ولٰكن بواسطة الكم يقبل الكيف القِسمة، وقد يقبل الكيف النسبة، لٰكن لا لذاته بل بواسطة مقولة نسبية معينة، فمثلاً المسطرة نقسّمها الىٰ سنتيمترات، ونفترض ان لون المسطرة أصفر، فاللون ينقسم الىٰ سنتيمترات، فالانقسام في الواقع ليس للون، لان اللون كيف، بل الانقسام لعرض آخر، الانقسام بالذات للكم وأما انقسام اللون فهو انقسام بالعرض، أي الانقسام للمتر وهو كم، فانه ينقسم الىٰ سنتيمترات، وانقسام اللون الاصفر الىٰ سنتيمترات هو انقسام بالعرض.

أقسام الكيف:

القِسم الأوَّل: الكيفيات النفسانية.

القِسم الثاني: الكيفيات المختصة بالكميات.

القِسم الثالث: الكيفيات الاستعدادية.

القِسم الرابع: الكيفيات المحسوسة.

هذه الاقسام الأولية للكيف.

ثم تُقسم الكيفيات المختصة بالكميات تقسيماً ثانوياً الىٰ: كيف مختص بالكم المنفصل أي بالعدد، كالزوجية والفردية بالنسبة للعدد، وكيف مختص بالكم المتصل، بمعنىٰ كيف مختص بالحجم والسطح كالأشكال المختصة بالسطح: المثلث، المربع، المستطيل، أو الأشكال المختصة بالحجم: المكعب، المخروط. وهناك كيف مختص بالكم المتصل، ولٰكنه مختص بالخط، كالاستقامة والانحناء.

كما أن الكيفيات المحسوسة تنقسم الىٰ: كيفيات ملموسة، كالحار، والبارد، والناعم، والخشن. وكيفيات مبصرة، كاللون، والضوء، وكيفيات مسموعة، كالأصوات. وكيفيات مشمومة. كالروائح. وكيفيات مذوقة، كالطعوم.

كما تنقسم الكيفيات المحسوسة إلىٰ سريعة الزوال تسمىٰ انفعالات، وراسخة تسمىٰ

انفعاليات. هذا فهرس عام لأقسام الكيف، والآن ندخل في بيان الأقسام بالتدريج.

١ ـ الكيفيات النفسانية:

القسم الأول من أقسام الكيف هو الكيفيات النفسانية، وهي أمور مجردة، وليست أموراً مادية، فهي حالّة بالنفس، والنفس جوهر مجرد في ذاته، فما يحل بالنفس، أي الأعراض الحالّة بها تكون ايضاً مجردة، ألم نقل فيما سبق بأن العلم مندرج تحت مقولة الكيف، وهو من نوع الكيف النفساني، اي ان العلم عرض، وان معروضه، اي الجوهر الذي يحل فيه، هو النفس، فالكيفيات التي يكون معروضُها النفس يُعبّر عنها بالكيفيات النفسانية، وكما أن النفس مجردة فما يحل فيها يكون أيضاً مجرداً. فالكيفيات النفسانية مجردة عن المادة، كالجبن والشجاعة، واليأس، والرجاء، والحب، والخوف، والعلم... ألخ. وأما عدد هذه الكيفيات النفسانية، فقد ذكروا عدداً كبيراً لها وقد أحصاها بعضهم الى (٧٠٠) مثلاً.

٢ ـ الكيفيات المختصة بالكميات:

القسم الثاني من اقسام الكيف هي الكيفيات التي تختص بالكميات، لاحظ العدد ثلاثة فهو كم، والعدد أربعة فانه كم ايضاً، وهذا الكم منفصل، وهذا الكم المنفصل يكون معروضاً لعرضٍ معيّن، أي يكون محلاً يحلُّ فيه أمر آخر، فالثلاثة تحل فيها الفردية، إذ تكون الفردية عارضة علىٰ هذا الكم المنفصل، والزوجية تكون عارضة علىٰ الاربعة، أي علىٰ هذا الكم المنفصل، وبالتالي يكون الكيف عارضاً علىٰ الكم، فالعارض هو الكيف ومعروضه هو الكم.

اذا لاحظنا خطّاً معيناً ـ والخط هو كم متصل ـ فتارة يكون هذا الخط مستقيماً وتارةً أخرىٰ منحنياً، أي أن كيفيته هي الاستقامة أو الانحناء وهذه الكيفية حالّة في الكمية. واذا لاحظنا شكلاً معيناً، كهذا السطح الذي شكله مربع، او ذلك السطح الذي شكله مستطيل أو مثلث، أو لاحظنا حجماً معيناً أي جسماً تعليمياً، وكان الحجم علىٰ شكل

مكعّب او مخروط او كره. فهذه كيفيات كلها تختص بالكميات.

وبهٰذا يتبين أن العرض يُمكن أن يحل في عرض آخر كالزوجية الحالة في عرض آخر هو الأربعة التي هي كم، أي أن الكيف قد حلَّ في الكم وكلاهما عرض.

وتارةً أخرىٰ يكون العرض حالاًّ في الجوهر كما في اللون الابيض لهذه الورقة، فاللون الأبيض كيف حالٌ في جوهر هو الورقة.

فالكيفيات المختصة بالكميات تارة تكون مختصة بالكم المنفصل كالعدد، وتارة تكون مختصة بالكم المتصل أي بالسطح، أو الجسم التعليمي (الحجم).

٣ ـ الكيفيات الاستعدادية:

القسم الثالث للكيف هو الكيفيات الاستعدادية ويعبّر عنها بالقوة واللاقوة، لاحظ الحديد مثلاً، فقابليته للمطاوعة محدودة، ولٰكن الإسفنج بطبيعته مرن ومطاوع، ولهٰذا نقول: إن الحديد فيه استعداد شديد نحو اللاانفعال، بينما الاسفنج فيه استعداد شديد نحو الانفعال، وهذا الانفعال واللاانفعال يسمىٰ بالقوة واللاقوة، فالقوة هي استعداد شديد نحو اللاانفعال، واللاقوة استعداد شديد نحو الانفعال. وهذه الكيفيات الاستعدادية يعتبر منها مطلق الاستعداد القائم في المادة، أي من أقسام الكيفيات الاستعدادية هو الاستعداد الموجود في المادة.

إشكال وجواب:

وهنا قد يقال: كنتم تقولون إن المادة هي الاستعداد، هي القابلية والاستعداد لقبول الصور، وهنا تقولون بأن الاستعداد القائم في المادة كيف استعدادي، وبالتالي يكون عرضاً والمادة جوهر، فما هي العلاقة بين الكيف الاستعدادي وبين المادة؟

كنا نقول بأن المادة هي الاستعداد والقابلية، والآن نقول بأن هذا الاستعداد الموجود في المادة هو كيفية استعدادية، والكيف عرض، فكيف يُحل هذا الإشكال؟

أي قد يتبادر الىٰ الذهن أن المادة أيضاً عرض لاننا كنّا نعبر عنها سابقاً بالاستعداد.

الجواب: ان العلاقة بين المادة وبين الاستعداد الموجود فيها، هي كالعلاقة بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، فالجسم الطبيَعي هو الامتداد في الجهات الثلاث، لكنه امتداد مبهم غير محدد، والذي يحدد ويعيّن مقدار هذا الامتداد هو الجسم التعليمي، أي الحجم، والجسم الطبيعي جوهر والجسم التعليمي عرض، فهنا نقول الشيء نفسه، فالنسبة بين المادة وبين الاستعداد هي كالنسبة بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، أي ان المادة هي الاستعداد المبهم اذ يوجد استعداد في المادة لقبول الصور، ولكن هذا الاستعداد غير متعيّن، بينما الكيف الاستعدادي هو نفس هذا الاستعداد ولٰكن مع التعيّن وتحديد المستعد له، بمعنىٰ ماذا سيكون، بينما المادة الأولىٰ ـ الهيولىٰ ـ لا يتحدد المستعد له فيها وإنما فيها قابلية أن تقبل أي صورة من الصور، فحينئذٍ المستعد له غير مشخّص وغير معيّن بالنسبة للمادة، أي مجرد استعداد مبهم، بينما في الكيف الاستعدادي يكون المستعد له معيناً، أي استعداداً متعيّناً، محدداً، وبتعبير آخر ان المادة الأولىٰ هي محض استعداد، بينما الكيف الاستعدادي هو تحدد وتعيّن ذلك الاستعداد المبهم الغير معيّن، كما أن الجسم الطبيعي هو محض امتداد مبهم غير المعيّن بينما الجسم التعليمي هو امتداد محدد ومعيّن.

٤ ـ الكيفيات المحسوسة:

القسم الرابع للكيف هي الكيفيات المحسوسة، ومن المعروف ان الحواس علىٰ قسمين: حواس ظاهرة، وحواس باطنية، اي في نفس الإنسان، والكيفيات المحسوسة هي الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة، وهي خمس حواس معروفة.

وعلىٰ هذا الاساس فان الكيفيات المحسوسة تنقسم الىٰ: كيف ملموس كالحار والبارد، والناعم والخشن، وكيف مبصر، كالنور واللون، وكيف مسموع، وهو الأصوات، وكيف مشموم، وهو الروائح، وكيف مذوق، وهو الطعوم.

وهذه الكيفيات المحسوسة تنقسم بلحاظٍ آخر أيضاً الىٰ قسمين: كيفيات محسوسة سريعة الزوال، كالحمرة في الوجه عند الخجل، والصفرة في الوجه عند الخوف، وعند

ارتفاع العارض، اي عندما يرتفع الخوف أو الخجل، فحينئذٍ ترتفع الصفرة أو الحمرة. فهذه كيفيات نحس بها ولٰكنها سريعة الزوال وتسمىٰ انفعالات.

وإذا كانت الكيفيات المحسوسة راسخة وثابتة أي لا تزول، كصفرة الذهب، وبياض القطن، وحلاوة العسل، تسمىٰ انفعاليات. وهنا زادوا حرفاً ليزداد المعنىٰ، بناءً علىٰ قولهم: أن زيادة المباني تدل علىٰ زيادة المعاني.

تشكيك علماء الطبيعة المحدثين بوجود الكيفيات:

في ختام هذا المبحث يشير المصنف الىٰ نكتة في المقام، وهي أن علماء الطبيعة في العصر الحديث، منذ الاكتشافات العلمية، شككوا بوجود هذه الكيفيات المحسوسة فقالوا: انها ليست موجودة في الخارج كما هي عند الحواس، فأنت مثلاً إذا لمست شيئاً خشناً وكانت يدك خشنة، فخشونة هذا الشيء لا تحس بأنها شديدة، لكن لو كانت يدك ناعمة فسوف تحس بأنها شديدة الخشونة، وكذٰلك لو لمست شيئاً ناعماً وكانت يدك ناعمَة ايضاً. ولوكانت يدك مرتفعة الحرارة، إثر اصابة الحمّىٰ، ثم وضعتها في ماء حار لدرجة (٣٨مْ) فسوف تشعر بأن هذاالماء بارد، بينما لو كانت درجة حرارة يدك (٣٦مْ) ووضعتها في ماء درجته حرارته (٣٨مْ) فسوف تشعر بأن هذا الماء حار.

فالإحساس نفسه يتأثر بوضع الإنسان وتفاعله مع تلك الاشياء المحسوسة. بل الفيزياء الحديثة تقول في تفسير الالوان أن الطيف الشمسي فيه سبعة ألوان، وعندما يسقط علىٰ جسم معين كالورقة، يمتص الجسم بقية الالوان ويعكس اللون الابيض مثلاً. وإذاً فهذا الجسم ليس في ذاته وحقيقته ابيض أو أسود، ولهذا قالوا: بأن هذه الكيفيات المحسوسة وجودها في الخارج غير وجودها في حواسنا.

الفصل الحادي عشر

في المقولات النسبية

المقولات النسبية هي: الأيْن والمَتَىٰ والجِدة والإضافة والوضع والفعل والانفعال، وسمّيت بالمقولات النسبية لأنّها كلها هيأة ونسبة، فعندما نُعرِّفها نقول: هيأة حاصلة من نسبة كذا الىٰ كذا، فالأيْن هو هيأة حاصلة من نسبة الشيء الىٰ المكان، والمَتَىٰ هو هيأة حاصلة من نسبة الشيء الىٰ الزمان، وهكذا.

ثم أشار المصنف الىٰ مسألة وهي أن وجود الشيء في الزمان أعمُّ من كونه في الزمان أو في طرف الزمان، والزمان ـ كما قرأنا سابقاً ـ هو أحد أنواع الكم المتصل، أي كم متصل غير قار، بمعنىٰ متصرّم أو متدرج أو غير ساكن، ولذٰلك يقال في تعريف الزمان: أنه كم متصل غير قار عارض علىٰ الحركة يتعيّن به امتداد الحركة، لأن امتداد الحركة مبهم والذي يعينه ويحدده هو الزمان، فإذا حركت يدك لُمدة نصف دقيقة، فإن الحركة مبهمة ولكن الزمان حددها، أي أن هذه الثلاثين ثانية كل ثانية منها تمثل جزءً من أجزاء الحركة، أي تنطبق الحركة علىٰ أجزاء الزمان، فكون شيء في الزمان أعم من كونه في نفس الزمان مِثل الحركات، الحركة التي هي خروج الشيء من القوة للفعل تدريجياً، واقعة في نفس الزمان، أو كونه في الزمان هو كون الشيء في طرف الزمان وهو الآن.

معنى الآن:

وهنا نكتة ينبغي التنبيه عليها، وهي أن هناك مصطلحين للآن، إذ تارة يستعمل الآن ويراد به المعنى العرفي المتداول، وتارة يستعمل ويراد به المعنىٰ الفلسفي.

والمعنىٰ العرفي يغاير المعنىٰ الفلسفي، فعندما نقول: آن من الآنات في الاستعمال العرفي، نعني بذٰلك قطعة من قطع الزمان، وهذه القطعة لابد أن تكون آناً ما، أي ثانية ما أو دقيقة ما مثلاً، أو جزء من الثانية. بينما المقصود بالآن بالمصطلح الفلسفي هو غير ذلك، أي هو ما لا ينطبق عليه الزمان، وهو طرف الزمان، وكما أن النقطة طرف الخط وهي خارجة عنه خروج الحد عن المحدود، كذٰلك الآن هو طرف الزمان وهو خارج عن الزمان، لأن الزمان يمثل أمراً متدرجاً بينما الآن لا تدرج ولا أمتداد فيه، كالخط الذي هو امتداد ذو بعد واحد، بينما النقطة لا امتداد فيها، ولذٰلك هي خارجة عن الخط، كذٰلك الآن، فالآن هو طرف الزمان، وهو خارج عن الزمان لأنه لا امتداد فيه، كالنقطة بالنسبة للخط.

وهنا عندما نقول ان الشيء في الزمان، فانه أعم من أن يكون الشيء في نفس الزمان كالحركات التي هي في الزمان، أو أن يكون الشيء في طرف الزمان، أي نسبة الشيء الىٰ الآن. فليس مقصودنا عندما نقول (الآن) هو هيأة حاصلة من نسبة الشيء للزمان، ليس المقصود هو ان يكون الشيء في الزمان، وإنما المقصود نسبة الشيء الىٰ ان يكون في الزمان كالحركات، أو نسبة الشيء الىٰ الآن الذي هو طرف الزمان.

وما يكون وجوده وجوداً تدريجياً متصرّماً يكون له امتداد، فيكون في الزمان، والزمان هو الذي يُعيّن امتداده، أمّا الذي يكون وجوده وجوداً دفعياً فلا يكون في نفس الزمان، وإنما يُنسب الىٰ طرف الزمان، وطرف الزمان ـ كما قلنا ـ لا أمتداد له. وهذا الوجود الدفعي الذي يتحقق ليس له امتداد، وبالتالي فلا يكون متدرجاً، أي لا يكون له زمان، كالاتصال والانفصال والمماسة، فأنت عندما تحرك يدك فانها تتصل بالكتاب

مثلاً، وعندما تنفصل يدك عن الكتاب تتحرك، فهذا الاتصال والانفصال لا يكون في الزمان وإنما يكون في طرف الزمان، أي في الآن، وهو خارج عن الزمان. بينما الحركة، تكون في الزمان، فعندما تحركت اليد، في هذه الحركة وُجِدَ امتداد، تدرج، تصرّم، وهذا كما في الخط. فكما أنه يمتد الىٰ (٣٠سم) مثلاً، فعندما ينتهي في طرفه ينتهي بالنقطة وهي خارجة عن الخط، وهنا أيضاً الزمان يمتد بثلاثين ثانية مثلاً، وينتهي بالآن الذي هو لاامتداد فيه، وهو خارج عن الزمان، وفي هذا الآن يحصل الاتصال ويحصل الانفصال أو تحصل المماسة، أي الجامد يمس جامداً. وعلىٰ هذا الاساس عندما يقال نسبة الشيء الى الزمان، فانه بمعنىٰ كونه في الزمان أو في طرف الزمان.

الحركة القطعية:

الحركة هي خروج الشيء من القوة الىٰ الفعل تدريجاً، وهذه الحركة تلاحظ بلحاظين اي بأعتبارين، فمرّةً نلاحظها ـ كما إذا تحرك إنسان من مكان الىٰ مكان، كأن يسافر من البصرة إلىٰ بغداد، فهذا المسافر نلاحظ حركته بلحاظين ـ باعتبارها منقسمة إلىٰ أجزاء، المتر الأول، الثاني، الثالث، الرابع، ... ألخ. والزمان هو الذي يعين هذا الأمتداد، فالمتر الأول حصل في الثانية الأولىٰ، والمتر الثاني حصل في الثانية الثانية، وهكذا. فهذه الحركة بهذا اللحاظ ـ الانقسام الىٰ أجزاء، وهذه أجزاء افتراضية، يفترضها العقل وليس هي بالفعل، وإلّا فالموجود هو موجود واحد سيّال ـ كل جزء يفترضه العقل للحركة ينطبق علىٰ جزء مفروض للزمان، لأن الزمان هو الذي يُعيّن امتداد الحركة، فكل جزء من اجزاء الحركة ينطبق علىٰ جزء من أجزاء الزمان. وعلىٰ هذا نقول بأن المتر الأول من الحركة يقع في الثانية الأولىٰ من الزمان، وهكذا. الى ان نصل الى نهاية الحركة، وهذا يعني أن كل جزء من اجزاء الحركة ينطبق علىٰ جزء من زمان تلك الحركة.

وعلىٰ هذا الاساس يعبر عن هذه الحركة بأنها حركة قطعية، وهي تعني انطباق الحركة على اجزاء الزمان، لأن الحركة هذه عبارة عن قطع، وكل قطعة تنطبق على مقطع وجزء من الزمان. وهذا تقطيع تحليلي، عقلي، افتراضي.

الحركة التوسطية:

هي كون المتحرك بين المبدإ والمنتهىٰ، فعندما نقول: هل تحرك فلان؟ نجيب: نعم هو في الطريق، أي هو يتحرك في الطريق، فحركته حركة توسطية، أي عندما قطع كيلومتراً هو في الطريق، وعندما قطع عشرة كيلومترات فهو في الطريق أيضاً، وعندما كان في الكيلومتر الاخير فهو لا زال بين المبدإ والمنتهىٰ، وعند وصوله الىٰ المنتهىٰ تنتهي الحركة التوسطية، فهذه الحركة تتوسط بين المبدإ والمنتهىٰ.

وعلىٰ هذا الأساس يقولون، إن الحركة التوسطية ذات مفهوم بسيط، أي لا تدرّج ولا تصرّم ولا انقضاء فيه، فهو مفهومٍ واحد ينطبق على كل جزءٍ من الأجزاء.

الفرق بين الحركة التوسطية والقطعية:

وإذا أردنا التمييز بين الحركة التوسطية والقطعية، فالحركة هي حركة واحدة في الخارج، ولكننا نلاحظها من زاويتين، نقول الحركة القطعية هي من قبيل الكل والأجزاء، بينما الحركة التوسطية هي من قبيل الكلي والجزئي، ففي الحركة القطعية توجد لدينا أجزاء وقطع للحركة، ولٰكن هل الحركة القطعية ينطبق فيها الكل علىٰ الأجزاء، أي هي تنطبق على المتر الاول وعلى المتر الثاني وهكذا؟ أو لا الكل يساوي مجموع الأجزاء، كالإنسان يساوي الحيوان والناطق، فالإنسان لا ينطبق علىٰ الحيوان وحده أو النّاطق وحده، أي الكل لا يصدق علىٰ جزءٍ جزءٍ، بل علىٰ مجموع الأجزاء؟ الجواب: ان الحركة القطعية تمثل الكل بالنسبة إلىٰ أجزائه، أما الحركة التوسطية فهي ليست كذٰلك، بل تمثل الكُلي الىٰ جزئياته أو أفراده ومصاديقه، فاذا لاحظنا الحركة التوسطية فان نسبتها الىٰ المتر الأول والمتر الثاني والمتر الأخير واحدة، كل من هذهِ الأجزاء والمقاطع ينطبق عليه حركة توسطية. لأن نسبتها نسبة الانسان الكلي الىٰ زيد الجزئي.

هذا كله في التحليل العقلي للحركة، وإلّا ففي الخارج توجد حركة واحدة لا حركتان، ولٰكن العقل إذا لاحظها بلحاظ معيّن يعبّر عنها بالحركة القطعية، وإذا لاحظها بلحاظ آخر

يعبِّر عنها بالحركة التوسطية ، أي إذا لاحظها علىٰ وجه الانطباق علىٰ الزمان يعبّر عنها بالحركة القطعية ، مقاطع واجزاء للحركة تنطبق علىٰ مقاطع واجزاء الزمان ، وإذا لاحظها بين المبدإ والمنتهىٰ أي في الطريق، يعبر عنها بالحركة التوسطية .

والمصنف يقول : إذا كان شيء في الزمان ، فانه أعَم من كونه في الزمان ، كالحركة، أو في طرف الزمان، كالاتصال والانفصال والمماسة ، وكذٰلك أعم من كونه علىٰ وجه الانطباق ، أي حركة قطعية ، أو ليس علىٰ وجه الانطباق ، أي حركة توسطية .

الوضــــع:

الوضع هو هيأة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها الىٰ بعضها الآخر ، ونسبة المجموع الىٰ الخارج ، فلو كنت في حالة جلوس مثلاً ، فان جسمك فيه أجزاء ، فإذا لاحظنا نسبة هذه الأجزاء بعضها الىٰ بعضها الآخر ، كنسبة رجليك أو يديك الىٰ رأسك ، ثم نسبة هذا المجموع ، اليدين والرجلين والرأس الىٰ الخارج ، فهذا نُسمِّيه وضعاً ، هذه هي ماهيّة الوضع. فالوضع ، هو هيئتك الآن بوضع معيّن، ثم نسبة وضعك هذا الىٰ الخارج .

الجِــــدة:

ويعبّر عنها بالمِلك ، وهي هيأة حاصلة من إحاطة شيء بشيء ، كإحاطة العباءة بالإنسان، أو لبس الجورب ، فهو محيط برجلك ، فهذه الهيأة الحاصلة من إحاطة المحيط بالمحاط ، يقال لها الجِدة .

الإضـافــة:

الإضافة هيأة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين ، فإذا كان هناك أب أو ابن فان الأب انما يكون أباً بالنسبة للابن ، والابن كذٰلك بالنسبة للأب ، لأنـّه لا أب بدون ابن ولا ابن بدون أب ، فالنسبة هنا متكررة بين الأب والابن ، فهذه الهيأة الحاصلة من تكرار النسبة

بين الأب والابن أو بين الزوج والزوجة أو بين الفوق والتحت هي الإضافة.

والفرق بين الإضافة وغيرها، هو أن النسبة هنا وحدها وبنفسها لا تحقق الإضافة المقولية، بل لابد أن تتكرر النسبة من طرف الابن للأب ومن طرف الأب للابن، أمّا إذا لم تتكرر النسبة وكانت ذات طرف واحد، فحينئذٍ لا تكون هذه الإضافة مقولية، وانما هي إضافة إشراقية، كإضافة المعلول إلىٰ علته، أي أنه في الإضافة الإشراقية يوجد طرف واحد لا طرفان، والإضافة الإشراقية ليست من المقولات النسبية، بينما الإضافة المقولية من المقولات النسبية، لإن فيها طرفين، وفيها نسبة، كما هي بين الزوج والزوجة وبين الفوق والتحت.

وهذه الإضافة تنقسم الىٰ قِسمين: متشابهة الاطراف ومختلفة الأطراف، والمتشابهة الأطراف هي التي تكون علىٰ صعيد واحد، أي في درجة واحدة وبمستوىٰ واحد، كزيد وبكر الأخوين مثلاً، زيد أخ لبكر وبكر أخ لزيد.

أمّا الإضافة غير المتشابهة الأطراف، أي المختلفة الأطراف، فهي التي لا يكون فيها المضافان برتبة واحدة، مثل أب وابن، فالأب رتبته متقدمة علىٰ الابن، أو الفوق والتحت، فالفوق غير التحت، وليسا في رتبة وصعيد واحد، بينما الأخ والأخ برتبة واحدة في الأخوة.

ومن خواص الإضافة، أن المتضايفين متكافئان وجوداً وعدماً، أي إذا وجِد احدِهما فالآخر موجود وإذا عُدِم أحدهما فالآخر كذلك، فإذا كان الأب موجوداً فالابن كذلك. ومتكافئان قوةً وفعلاً، فإذا كنت أباً بالقوة يمكن أن تتزوج وتنجب الابن، فالابن بالنسبة لك كذلك بالقوة.

وان المضاف تارة يطلق علىٰ الإضافة نفسها، كالتحتية، الفوقية، الزوجية، الأبوة، البنوة، وهذا يسمىٰ المضاف الحقيقي، وهذه هي الإضافة المقولية. وأخرىٰ يطلق المضاف علىٰ ما تعرض عليه الإضافة، أي تطلق علىٰ الزوج والزوجة، أو الابن او الأب، وهذا ليس مضافاً حقيقاً بل هو مضاف مشهوري، بمعنىٰ هو المتعارف لدىٰ الناس.

وبعبارة أخرىٰ اننا مرّة نطلق الإضافة علىٰ الزوجية، أي علىٰ عنوان الزوجية الذي هو عنوان انتزاعي، ماهيّة من الماهيات العرضية، وهو إضافة مقولية، ومرّة أخرىٰ نُطلِق المضاف علىٰ نفس الزوج او الزوجة، ونفس الزوج ليس عرضاً بل الزوج جوهر، أمّا عنوان الزوجية المنتزع فهو عنوان عرضي، وهذا العنوان العرضي هو إضافة مقولية.

إذاً المضاف قد يطلق ويراد به المضاف الحقيقي وقد يطلق ويراد به المضاف المشهوري.

الفعل:

الفعل هو الهيأة الحاصلة من تأثير المؤثّر مادام يؤثر. أي أنت تلاحظ ماءً علىٰ النار يغلي، فهذا المعنىٰ والمفهوم الذي ينتزعه ذهنك من تسخين النار للماء، مادام هذا الماء يسخن بشكل تدريجي، يُعبّر عنه بالفعل، فالفعل ماهيّة عرضية نسبية.

الانفعال:

الانفعال هو: الهيأة الحاصلة من تأثر المتأثر مادام يتأثر، أي إذا لاحظت العنوان والمفهوم الذي ينتزعه ذهنك من تأثر المتأثر ـ الماء مادام يغلي ـ فهذه الهيأة الحاصلة هي الانفعال، فالانفعال إذاً هو ماهيّة عرضية تُعَبّر عن المنتزع من انفعال الماء وتأثره عندما يغلي ويسخن بسبب النار مثلاً.

وهنا في الفعل والانفعال أخذنا في التعريف قيد (مادام)، مادام يؤثر في الفعل، ومادام يتأثر في الانفعال، فهذا القيد ـ مادام ـ يعني التدرج في تعريف الفعل والانفعال. وإنما أُخذ هذا القيد لكي نخرج أفعال الواجب تعالىٰ، وانفعال الجوهر المجرد في ذاته وفي فعله، وهو العقل كما قالوا. فان فعل الواجب تعالىٰ لا تنطبق عليه مقولة الفعل المذكورة هنا، لأن فعله عندما خلق العقل، الذي يفترضه الفلاسفة ـ العقل المجرد ـ خلقه خلقاً إيداعياً وليس تدريجياً، ولذلك فان حد الفعل لا ينطبق عليه، لأن المأخوذ في الفعل هو التدريج.

كما ان انفعال العقل المجرد، أي تحققه وخروجه من العدم الىٰ الوجود، لم يؤخذ فيه التدريج، فلا ينطبق عليه مقولة الانفعال، لأنه بمجرد إمكانه الذاتي يتحقق ويوجد.

وهنا قد يقال: لماذا أخرجنا العقل من قضية التدرج، وأُعتبر فعل المولىٰ للعقل إبداعياً؟ الجواب: أن التدرج إنما يكون في المادة، لأن التدرج يحتاج إلىٰ مادة، والمادة هي موضوع التغيرات، والتدرج هو التغير، أمّا العقل فهو مجرد في ذاته وفي فعله، فلا يمكن أن يكون متدرجاً، لأن التدرج يحتاج إلَىٰ مادة، والعقل مجرد عن المادة.

* * *



المرحلة السابعة

في العلة والمعلول

الفصل الأول

في اثبات العليّة والمعلولية وأنهما في الوجود

يدور البحث في الفصل الأول من هذه المرحلة المهمة في مباحث الفلسفه حول اثبات العليّة والمعلوليّة، وانهما في الوجود. والمصنف في هذا الفصل يقرر مسألتين:

المسألة الأولى: في إثبات نظام العلية في هذا العالم.

المسألة الثانية: في أن نظام العلية حاكم على الموجودات، وأن العليّة والمعلولية إنما هي في الوجود لا في الماهية، أي أن الموجود يكون علّة لموجود آخر، والموجود يكون معلولاً لموجود آخر، ولا تكون الماهيّة علّة لماهيّة أخرىٰ، ولا معلولة لماهيّة أخرىٰ، لأن العلة والمعلولية تكون في دائرة وحدود الوجود لا الماهيّة.

في اثبات العليّة

المسألة الأولىٰ وهي أن نظام هذا العالم قائم على العلية والمعلولية، وقد اشار المصنف الى هذه المسألة فيما سبق.

فاذا لاحظنا الماهية فان هذا العالم، عالم الإمكان، فيه تلازم بين الإمكان والماهيّة، فكل ممكن له ماهيّة وكل ماهيّة ممكنة، وهذه الماهيّة إذا لاحظناها بذاتها وبقطع النظر عن سواها، فهي من حيثُ هيَ لاموجودة ولا معدومة، أي أن نسبتها الى الوجود والعدم

متساوية، ولكي يترجح أحد الجانبين وتخرج الماهيّة من حدّ الاستواء الى الوجود أو الى العدم، فلابد من علّة لها تخرجها الى الوجود، أو لابد أن تنتفي هذه العلّة لكي تنتفي الماهيّة.

اما المسألة الثانية فهي ان نظام العلّة حاكم في هذا العالم، فان عالم الإمكان بتمامه صادر من الواجب، وأن نظام العليّة حاكم في عالم الإمكان كما نلاحظ ذلك في حياتنا الاعتيادية، بل حتى الذي يستدل على نفي نظام العليّة، فهو في استدلاله ومن حيثُ لايشعر يثبت العليّة ويبرهن عليها، لأن هذا الاستدلال يبتغي منه أن يكون علّة لنفي العليّة، وحينئذ لابد له أن يقبل في مرتبة سابقة بمبدإ السببية والعليّة، حتى يكون برهانه ودليله علّة لابطال مبدإ العليّة.

إذاً لو لم نقل بمبدإ العليّة لما أمكن أن نصدّق بأي قضية، لأن الحكم الناشئ من البرهان في القضايا النظرية هو سبب التصديق في القضايا النظرية.

إذاً وجود نظام العليّة وكونه حاكماً على العالم من الامور البديهيّة، التي يصدّق بها الانسان بأدنى تأمل، وأن الممكنات في هذا العالم محتاجة الى العلة، وحاجتها الى العلة من الضروريات الأولية، التي مجرد تصور موضوعها ومحمولها كافٍ في التصديق بها.

فعندما نقول: الممكن محتاج الى العلّة، فهذه قضية يكفي لقبولها تصور الموضوع، وهو الممكن، وتصور المحمول، وهو الاحتياج الى العلة، مجرد التصور الصحيح يكفي للتصديق بهذه القضية من دون حاجة الى برهان.

المسألة الثانية العليّة والمعلوليّة في الوجود

إن العليّة والمعلولية إنما يكونان في الوجود، أي أن العلة موجود والمعلول موجود، وليست العلة ماهيّة والمعلول ماهيّة.

فأيٌّ يعطي العلية الوجود أم الماهية؟ أم النسبة بين الوجود والماهيّة، أي الصيرورة، صيرورة الماهيّة موجودة؟ وبكلمة أخرى ماهو المجعول الذي تجعله وتوجده العلّة؟ مع العلم أن هذه المسألة تعنون في كتب أخرى بعنوان: مسألة الجعل، كما في منظومة

السبزواري، وتُبحث هناك بحثاً تفصيلياً، لكن المصنف هنا أشار الى هذه المسألة اشارة مقتضبة.

وهنا نشير الى نكتة، وهي أنه قد يحصل توهم هو أن العلّة شيء والمعلول شيء آخر، والعلّة تعطي شيئاً للمعلول. كما إذا فرضنا أن زيداً وجوده مستقل عن وجود بكر، وزيد يمنح مالاً لبكر، فعندما نقول: العلة ماذا تعطي للمعلول، قد يتوهم أحد فيجيب أن العلة موجود والمعلول موجود، ثم العلة تقدم شيئاً للمعلول، بينما الأمر ليس كذلك، فاننا عندما نقول (تعطي العلة للمعلول)، فان هذا من باب ضيق التعبير، وإلا ففي الواقع المعلول غير موجود قبل علّته، والعلّة لاتعطي شيئاً للمعلول، وإنما العلّة تعطي ذات المعلول، فتوجده، إذْ لا وجود لطرفين لكي تقوم العلّة باعطاء المعلول شيئاً ما، لأن الاضافة هنا إشراقية وليست إضافة مقولية، ومن المعروف أن في الإضافة الاشراقية يوجد طرف واحد وهو العلّة، وهي تفيض المعلول، فالمعلول ليس هو إلا المفاض من قبل العلّة.

ينبغي التنبيه الى أن ماتعطيه العلة للمعلول، أو افاضة العلة للمعلول، أو ايجاد العلة للمعلول، هذا الأثر الذي تفيضه العلة الذي هو المعلول، لابد أن يكون أمراً واحداً لا أكثر، فالعلة إنما تفيض الوجود أو تفيض الماهيّة أو شيئاً آخر.

ولكي تتضح هذه المسألة، نقول: عندما نعلل أي موجود من الموجودات الممكنة نجد أن لهذا الموجود ثلاثة عناوين ـ بحسب التحليل العقلي ـ وإلا فالموجود في الخارج واحد، فهو من جهة موجود، ومن جهة ثانية ينتزع منه الذهن عنوان ماهيّة لأن كل ممكن زوج تركيبي مؤلف من وجود وماهية، ومن جهة ثالثة هناك ارتباط ونسبة بين الوجود والماهيّة، وهي صيرورة الماهيّة موجودة.

إذاً هناك مفهوم الوجود، ومفهوم الماهيّة، كما أن هناك مفهوماً أو معنىً حرفياً وهو النسبة والصيرورة والعلاقة بين الوجود والماهيّة، أي صيرورة الماهيّة موجودة. وهنا قد يقال ماالذي تعطيه العلّة؟

الجواب: أن العلّة عادة تعطي شيئاً واحداً، والصحيح أنها إنما تعطي الوجود، ولا

تعطي الماهيّة، ولا الصيرورة، لأنه من المحال أن يكون المجعول هو الماهيّة، لأن الماهيّة أمر اعتباري، كما تقدم في بحث أصالة الوجود، والمجعول الى العلة أمر أصيل وليس أمراً اعتبارياً.

وقد يقال: كنا نقول فيما مضىٰ بأن الماهيّة محتاجة الى العلة، وحاجتها الى العلة من الضروريات، فما هو المحتاج الى العلة؟ أهو ذات الماهيّة أم وجود الماهيّة؟ الماهية المعلولة، إنما تحتاج الى العلة وترتبط بالعلة من حيثُ هي موجودة لا من حيثُ هي ماهيّة، لأن الماهيّة من حيثُ هي ليست إلّا هي. فحاجة الماهيّة المعلولة الى العلة إنما هي من حيثُ وجودُها لا من حيثُ هي.

كما أن المجعول الى العلة ليس الصيرورة، أي ليس صيرورة الماهيّة موجودة، لأن الصيرورة معنىً حرفي، معنىً نسبي، والمعاني النسبية لاتكون قائمة بذاتها وإنما تكون قائمه بطرفيها، أي أن وجودها وجود رابط وليس مستقلاً والوجود الرابط لا يقوم بذاته بل بغيره، ومن المحال أن يقوم أمر أصيل بأمرين اعتباريين غير اصيلين، لأنه إذا اعتبرنا الصيرورة التي هي معنى حرفي نسبي هي المجعولة الى العلة، فلابد أن تكون الصيرورة أمراً أصيلاً، وهو قائم بطرفين هما الوجود والماهيّة، فيكون الطرفان اعتباريين، ومحال أن يقوم أمر أصيل بطرفين اعتباريين. إذاً المجعول الى العلة، الذي تفيضه وتوجده هو وجود المعلول، لا ماهيّته، ولا صيرورة الماهيّة موجودة.

الفصل الثاني

في انقسامات العلّة

أقسام العلّة:

تنقسم العلّة الى: علة تامّة وعلة ناقصة. والعلّة التامّة هي التي تشتمل على جميع مايتوقف عليه وجود المعلول، أي هي تتألف من السبب والشرط وعدم المانع. فعندما نريد أن نحرق ورقة فهذا الاحتراق يحتاج الى علّة تامّة، وهي تتألف من: السبب «النار» والشرط «بأن تكون هذه النار قريبة من الورقة»، ثم عدم المانع «لابد أن تكون الورقة غير رطبة». فاذا وجد السبب والشرط وعدم المانع احترقت الورقة، هذه هي العلّة التامّة، ومتى ماوجدت العلّة التامة وُجِدَ المعلول مباشرة.

أما العلّة الناقصة فهي التي لاتتوفر على جميع مايتوقف عليه وجود المعلول، وإنما تتوفر على بعض مايتوقف عليه وجود المعلول. كأن يكون السبب أو الشرط أو عدم المانع فقط ، فإذا فرضنا وجود النار، لكن الورقة كانت رطبة، أو بعيدة عن النار، فحينئذ هذا جزء العلّة، وهو علة ناقصة، وهذه العلة الناقصة لاتوجد المعلول، بينما العلّة التامة توجد المعلول بمجرد أن توجد.

الفرق بين العلّة التامة والناقصة:

العلة التامة تختلف عن العلة الناقصة، في أن العلة التامة متى ماوجدت يلزم من وجودها وجود المعلول مباشرة وفوراً، فعند وجود السبب والشرط وعدم المانع تحترق الورقة فوراً، ومتى ماعدمت العلّة التامة انعدم المعلول. أما العلّة الناقصة فإنه لايلزم من وجودها وجود المعلول، لأنه قد توجد نار لكن الورقة رطبة أو بعيدة عن النار.

لكن متى عدمت العلة التامة انعدم المعلول، كما أن العلّة الناقصة إذا عدمت ينعدم المعلول أيضاً، أي يلزم من عدم العلة الناقصة عدم المعلول. هذا هو التقسيم الأول الى العلة.

العلة الواحدة والكثيرة:

وتنقسم العلة الى واحدة وكثيرة، والعلة الواحدة هي التي لايكون سواها، فالواجب تعالى هو العلة الواحدة بالنسبة لهذا الكون. والعلة الكثيرة، كما في الغليان والاحتراق، فكما أن الغليان يمكن أن يحصل بواسطة النار، كذلك يحصل بواسطة الشمس لو كانت حارة جداً، بواسطة عدسات لامَّة تجمع الطاقة الشمسية وتكثفها، أو بواسطة الطاقة الكهربائية، فكل واحدة من هذه يمكن أن تكون علة للغليان، وإذا اجتمعت بمجموعها تتحد فتكون علّة واحدة، لأن كل واحدة منها سوف تكون علّة ناقصة، وإذا انفردت فتكون كل واحدة منها علّة مستقلة بمفردها، فهي علل كثيرة.

العلّة البسيطة والمركبة:

تنقسم العلّة الى علّة بسيطة وعلّة مركبة.

والعلّة البسيطة هي التي لاتكون لها أجزاء. وتكون إما بسيطة بحسب الخارج أو بحسب العقل.

أما العلة المركبة فهي التي تكون لها أجزاء، وهي كذلك تكون إما مركبة بحسب

الخارج أو مركبة بحسب العقل.

فالتركيب يكون بأشكال: فمرة يكون التركيب بحسب الخارج كالجسم، لان كل جسم يتركب من مادة وصورة.

ومرة نلاحظ التركيب بحسب العقل كالماهيات، ولكن ليست الاجناس العالية، بل ماتحت الاجناس العالية، فان الانواع تحت الاجناس العالية تتألف من جنس وفصل، فهي مركبة بحسب العقل، اي انها مركبة تركيباً عقلياً. ومرة لاتكون العلة مركبة من جنس وفصل، كمقولات العرض التسع، وكذلك الجوهر، فهذه كلها ليست مؤلفة من جنس وفصل، إذ لا أجناس فوقها. ولكن الاجناس العالية يمكن أن تكون مركبة باعتبار آخر، أي باعتبارها ممكنة وكل ممكن زوج تركيبي، مؤلف من وجود وماهيّة.

ولكن هناك علّة لاتشوبها شائبة التركيب، وهي بسيطة بساطة محضة، إذ هي غير مركبة لاخارجاً ولا عقلاً، وهو الواجب تعالى علواً كبيراً.

العلة القريبة والبعيدة:

تنقسم العلّة أيضاً الى: قريبة وبعيدة، والقريبة هي التي لاتوجد واسطة بينها وبين معلولها، كالنار والاحتراق مثلاً، أما البعيدة فهي التي توجد واسطة بينها وبين معلولها مثل اليد علّة لفتح الباب بواسطة المفتاح.

العلة الداخليّة والخارجيّة:

وايضاً تنقسم العلّة الى داخلية وخارجية، والمقصود بالعلّة الداخليّة هي الاجزاء، فالمادة والصورة بالنسبة الى الجسم علل داخليّة مقوِّمة، ولذلك تسمى بعلل القوام، لأن الشيء يتقوم بها، أما العلل الخارجية، فهي علل الوجود التي لاتكون أجزاء، وإنما تكون من الخارج علة لوجود الشيء، وهي الفاعل والغاية، والفاعل نعبر عنه بـ(مابه الوجود) أي مايصدر عنه المعلول، أما الغاية فيعبّر عنها بـ(ما لأجله الوجود) أي مايصدر لاجله المعلول.

العلة الحقيقية والمعدة:

كما تنقسم العلة الى العلة الحقيقية والمعدّات، والمقصود بالمعدّات، هي العوامل المساعدة، وهذه العوامل لاتوجد الشيء وإنما هي مقدمات وممهِّدات ومهيئات ومقرّبات، تقرّب المادة الى افاضة الفاعل، كتقريب الخشب الى النار، فهذا ليس علّة بل هو ممهِّد الى العلة ومقرب، أو كمن يمشي في الطريق ويريد الدخول الى المسجد فالخطوة الأخيرة هي التي تدخله الى المسجد فهي علة دخوله، وكل الخطوات الأُخرىٰ ممهِّدات ومقرّبات ومعدّات تقربه للنتيجة ليس إلّا.

* * *

الفصل الثالث

في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة
ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول

نبحث هنا عن مسألة التلازم وعدم الانفكاك بين العلة والمعلول، حيثُ إن من أحكام العلية أنه يستحيل أن ينفك وجود العلة التامة عن المعلول، ويستحيل أن ينفك المعلول عن علته التامة، أي كلما وجدت العلة التامة وجد المعلول، وكلما وجد المعلول وجدت علته التامة، وإذا انعدمت العلة التامة انعدم المعلول.

وفي هذا الفصل يوجد مطلبان:

الأول: وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة، أي كلما وجدت العلة التامة يكون وجود المعلول واجباً.

الثاني: وجوب وجود العلة عند وجود المعلول، أي إذا وجد المعلول يكون وجود العلة قبل ذلك واجباً.

الوجوب بالقياس الى الغير:

الوجوب هنا بمعنى الضرورة. والوجوب، كما قرأنا فيما سبق، مرة يكون بالذات، وأخرىٰ يكون وجوباً بالغير، وثالثة يكون بالقياس الى الغير، والمراد بالوجوب هنا هو

الوجوب بالقياس الى الغير، بينما المراد بالوجوب في مسألة: (إن الشيء مالم يجب لم يوجد) المتقدمة هو الوجوب بالغير.

والمقصود بالوجوب بالذات هو وجوب الباري تعالىٰ، والوجوب بالغير هو وجوب الممكن الموجود، فهو واجب الوجود بغيره، أي بعلته لابذاته، واما الوجوب بالقياس الى الغير فهو كما في وجوب وجود أحد المتضايفين إذا قيس الى وجود الآخر. كما إذا قيس وجود التحت بالنسبة الى وجود الفوق، فان وجوده يكون واجباً، أي وجود التحت واجباً بالقياس الى وجود الفوق.

الإرادة جزء العلة:

قد يقال: لو انه متى ماتحققت العلة التامة كان المعلول موجوداً، لكانت العلة مجبورة في إيجاد معلولها، ومن هنا نشأت شبهة عند بعضهم وهي أن هذا القول يقتضي أن يكون الواجب تعالىٰ علّة مجبورة أو فاعلاً مجبوراً في إيجاد هذا العالم.

الجواب: الصحيح ان هذا التوهم لايصدق على الواجب تعالىٰ، لأن العلة التامة من اجزائها إرادة الفاعل، فما لم تتحقق إرادة لدى الفاعل لاتتحقق العلة التامة، فعندما تريد أن تكتب أو تأكل أو تفعل أي شيء آخر، لابد أن تتوفر جملة أشياءلكي يتحقق الفعل، ومن هذه الأشياء أن توجد لديك إرادة للفعل، وإلا لو لم توجد لديك إرادة للفعل فان الفعل لايتحقق.

إذاً ارادة الفاعل هي جزء العلة، فإرادة الواجب تعالىٰ هي جزء العلة، فإن اراد فعل وإن لم يرد لم يفعل ـ وهذه المسألة ستتضح اكثر في المرحلة الثانية عشرة ـ.

إذاً فلا يصح أن ينسب للواجب تعالى أنه فاعل مجبور، أو أنه علّة مجبورة، باعتبار أن العلة التامة متى ماوجدت وجب أن يوجد معلولها، لأنه لكي يكون الواجب تعالىٰ علّة تامة لابد من ارادته تعالىٰ للفعل، لأن الإرادة من أجزاء العلة، فما لم تتحقق إرادة الفاعل لايمكن أن تكون هناك علّة تامّة، وإذا لم تكن هناك علّة تامّة لايوجد المعلول.

وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامّة

إذا كانت العلة التامة موجودة فيجب وجود المعلول. والدليل على ذلك: إذا لم يكن وجود المعلول واجباً عند وجود علته التامة، فيعني ذلك انه يمكن أن يكون عندئذ المعلول معدوماً، أي إذا قلنا يجوز عدم المعلول مع وجود علته التامة، فمع وجود العلة التامة للاحتراق لايوجد احتراق مثلاً، بمعنىً يلزم من ذلك انعدام المعلول، وعدم المعلول يحتاج الى علّة ـ كما أشرنا سابقاً ـ وعلة عدم المعلول هي عدم العلة، أي أن عدم العلة هو علة لعدم المعلول، وهنا المعلول معدوم، فإذا كان معدوماً، حينئذ لابد أن تكون علته معدومة أيضاً، بينما نحن نفترض وجود العلة التامة، فإذا وجدت العلة التامة مع عدم المعلول يلزم من ذلك اجتماع النقيضين وهو محال.

وجوب وجود العلة عند وجود المعلول:

من المحال أن يكون المعلول موجوداً ولا تكون علته موجودة. فإذا كان المعلول موجوداً ولم تكن علته واجبة الوجود، يمكن أن تنعدم العلة مع وجود المعلول، وقد قلنا فيما سبق ـ في الفصل الثاني ـ ان العلة سواء كانت تامة أو ناقصة، إذا انعدمت ينعدم المعلول، وهذا خلاف مافرضناه من أن المعلول موجود.

وعلى هذا الأساس فالمعلول لاينفك عن وجود علته، كما أن العلة لاتنفك في وجودها عن وجود معلولها، بينهما تلازم ولا يمكن التفكيك بينهما.

وهذا البرهان الذي ذكره المصنف يبتني على ماقاله المشهور، أي على القول بأن الامكان من لوازم الماهية، فالبرهان هنا يبتني على الامكان الماهوي لا على الامكان الفقري الذي قالته مدرسة الحكمة المتعالية، بينما، سيذكر في نهاية هذا المبحث البرهان الذي يبتني على الامكان الفقري.

فعلى أساس الامكان الماهوي: عندما نقول إن وجود المعلول واجب عند وجود علته التامة، ووجود العلة واجب عند وجود المعلول، فان هذا البرهان يبتني على الخلف، أي

إذا فرضنا ـ كما سبق ـ انعدام العلة عند وجود المعلول، أو فرضنا انعدام المعلول عند وجود العلة، فيلزم من ذلك الخلف، وحينئذ يلزم من ذلك اجتماع النقيضين، أي يلزم أن تكون العلة موجودة وغير موجودة، كما أشرنا قبل قليل.

وجوب وجود علة المعلول الزماني في زمانه بعينه:

قد يكون المعلول زمانياً، أي أن المعلول موجود في زمان معين، ومن المعلوم أن الزمان لايكون إلا في عالم المادة، وإلا فعالم المجردات لازمان فيه، لأن الزمان يعرض للحركة، والحركة تكون في عالم المادة، أمّا خارج عالم المادة فلا توجد حركة، فاذا لم تكن هناك حركة وكان العالم مجرداً فلا زمان، أو قل لايعرض الزمان على ذلك العالم أساساً. ولهذا قال المصنف: إذا كان المعلول زمانياً، أي موجوداً في هذا العالم الذي يعرض عليه الزمان، وإذا كان موجوداً في زمان معين من الأزمنة، فحينئذ لابد أن تكون علته موجودة في هذا الزمان، وإلا يلزم أن يكون المعلول موجوداً وعلته معدومة.

فهذا الكتاب زماني، لأنه موجود في الزمان، فإذا فرضنا أن هذا الكتاب موجود في زمان معين، فلابد أن تكون علّة الكتاب موجودة في ذلك الزمان نفسه، أي إذا كان هذا الكتاب موجوداً في الساعة العاشرة وجب أن تكون علته موجودة في تلك الساعة نفسها، وإلا لايصح وجود الكتاب في هذه الساعة والعلة موجودة في زمان آخر، بل لابد أن توجد معه في الزمان نفسه. فلو فرضنا وجود هذا الكتاب في الساعة العاشرة مع ان علته كانت موجودة في الساعة التاسعة، فيلزم من ذلك وجود المعلول مع كون علته معدومة، وهو محال، لأن العلة إنما تفيض وجود المعلول بوجودها، فاذا كانت العلة معدومة فلا تكون مفيضة للمعلول، لأن العدم لايفيض الوجود، فلابد من وجود العلة في نفس زمان وجود المعلول لا في زمان سابق لوجوده أو متأخر عن وجوده.

برهان آخر على حاجة الماهيّة المعلولة الى العلة:

ثم ينتقل المصنف لبيان برهان آخر على حاجة الماهية المعلولة الى العلة، وانها لايمكن أن تستغني عن العلة، وان هناك تلازم بينها وبين العلة.

وهذا البرهان يبتني على مسألة الامكان الفقري، وهو يعني أن الامكان هو الفقر، والوجوب هو الغنىٰ، أي الممكن هو الفقير والواجب هو الغني، ولهذا عندما يقال: بأن المعلول محتاج في وجوده الى العلة، فلا يعني ذلك أنه شيء له الحاجة، وإنما الاحتياج هو المعلول، حقيقة المعلول هي الفقر والاحتياج، فالامكان يعود هنا الى الفقر، والوجوب يعود الى الغنى.

وعندما نقول: ان هذا واجب فمعنىٰ ذلك أنه غني، وعندما نقول: هذا ممكن فمعنىٰ ذلك انه فقير، والفقير محتاج لايقوم بذاته وهذا يختلف عن الحاجة والفقر المتداول بيننا، فعندما نقول: زيد من الناس فقير، فلابد أن يكون زيد موجوداً ثم بعد ذلك نفترض أنه ليس لديه مال، فالمال زائد في الواقع على زيد. ولكن عندما تقول: الانسان يساوي الناطقية زائداً الحيوانية، فهذا يعني أن الناطقية والحيوانية هي عين وجود الانسان وليست زائدة على وجوده كالمثال الأول، أي الانسان ليس شيئاً محتاجاً الى الحيوانية والناطقية بل هو يساوي الحيوانية والناطقية، أنت الآن من الممكن أن تتصور إنساناً له عشرة رؤوس أو حيواناً له مئة رأس، إذ يمكن تصور ذلك تصوراً، فهذه الصورة وجودها قائم في النفس، فمتىٰ ماصرفت النفس النظر عن مثل هذه الصورة فانها تتلاشىٰ، لماذا؟ لانها ليست مستقلة في الوجود، أو قل وجودها عين الفقر، فمجرد أن تغفل عنها تنمحي هذه الصورة. والممكن ـ بناءاً على هذا القول ـ وجوده وجود فقير، وجود هو عين الربط والاحتياج، أو قل المعلول يساوي الفقر والربط والحاجة، ووجوده عين الحاجة وعين الارتباط، فيكون وجوده بالنسبة الى علته وجوداً رابطاً، وهذا الوجود الرابط دائماً قائم بغيره، فمتىٰ ماتصورنا أن الغير منتفٍ، يكون هذا الوجود منتفياً أيضاً، ومتى ماتصورنا أن هذا الغير موجود يكون الوجود الرابط موجوداً كذلك، فعند وجود المعلول يجب وجود العلة.

هذا ما أفادته مدرسة الحكمة المتعالية التي تفسر الوجوب والامكان بالغنى والفقر، وبالوجود الرابط والوجود المستقل، والوجود المحتاج والوجود المحتاج إليه، وعلى هذا الأساس لانحتاج الى البرهان السابق.

الفصل الرابع

قاعدة الواحد

الكلام في هذا الفصل حول قاعدة الواحد، وهي قاعدة فيها كلام مفصّل، وقد تبنىٰ المتكلمون منها موقفاً، فيما تبنى الفلاسفة منها موقفاً آخر، واستفاد الاصوليون منها فحاولوا أن يطبقوها في مباحثهم، وبالذات في مسألة موضوع العلم، كما في كفاية الاصول أو غيره، وإن كانت تطبيقاتهم لهذه القاعدة ليست في مجالها.

وتطبيقات هذه القاعدة سببت جدلاً واسعاً بين الحكماء والمتكلمين، ولعل هذا الجدل يعود الى عدم التدقيق في فهم قاعدة (الواحد لايصدر عنه إلا الواحد). وعلى أساس هذه القاعدة، تبنىٰ الفلاسفة بعض الأقوال. ومن المعلوم أن الاختلاف في المسائل الفلسفية ينشأ غالباً من عدم التصور الصحيح لهذه المسائل، لأن التصور الصحيح لهذه المسائل يساوق التصديق بها، أي ان المشكلة في الفلسفة كثيراً ماتكون ناشئة من التباس التصور.

وهنا يوجد كلام في مسألة (الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد)، وهذا الكلام ربما ينشأ عند بعضٍ من عدم التصور الصحيح لهذه المسألة.

المقصود بالواحد:

ينقسم الواحد الى: حقيقي وغير حقيقي، والحقيقي الى ذات متصفة بالوحدة، وذات هي عين الوحدة، وهذا الأخير من المحال أن يفرض له ثانٍ. كما قلنا أن الصِّرْفَ من الشيء لايتثنىٰ ولا يتكرر، هنا ايضاً هذا الواحد الحقيقي الذي تكون ذاته عين الوحدة من المحال أن يفرض له ثانٍ، واحياناً يقيّد بالوحدة الحقّة الحقيقية، وهذه الوحدة منحصرة بالواجب تعالىٰ، في قبال الوحدة الحقّة الظلّية التي تكون في عالم الامكان.

والمقصود في هذا الفصل هو الواحد الحقيقي الذي تكون ذاته هي عين الوحدة. والمراد من الصدور، عندما يقال: (الواحد لايصدر منه إلا الواحد) هو العلّة الفاعلية الموجدة للشيء، فالمراد من الصدور هو الايجاد وتحقيق الشيء، وهذا يختص بالعلة الحقيقية وهي الله تعالىٰ. أما العلل التي تكون وسطية فكلها شرائط ومعدات أي مقرّبات ومهيئات، وليست عللاً حقيقية، فالمراد من (الواحد لايصدر منه إلّا الواحد)، هو فعل الواجب تعالىٰ، أي هكذا يقال: ان فعل الواحد الحق ـ الواجب تعالىٰ ـ فعل واحد.

البرهان على قاعدة الواحد:

قال بعض الحكماء: أن هذه القضية من القضايا البديهية التي لاتحتاج الى برهان، كما اشار الى ذلك الميرزا مهدي الآشتياني في (أساس التوحيد) حيثُ قال: إن قاعدة الواحد لاتحتاج الى برهان وان مايقام عليها من براهين إنما هي منبهات فقط.

والسيد المصنف أقام برهاناً على هذه القاعدة، فقال: من الواجب أن يكون بين العلة ومعلولها سنخية ذاتية، وإلا جاز أن يصدر كل شيء من كل شيء. وعلى هذا الأساس فلابد أن يكون مايصدر من الواحد هو الواحد، والمراد من السنخية هنا، أن تكون هناك خصوصية في العلة، وهذه الخصوصية تكون هي السبب لوجود المعلول، أي هناك خصوصية في النار تكون هي السبب لصدور الاحتراق من النار، وهناك خصوصية في الثلج، هي السبب لصدور البرودة منه، وهناك خصوصية في الدهن هي السبب لصدور

الدسومة منه، وإلّا لو لم تكن هذه الخصوصية وهذه السنخية موجودة لأمكن أن يصدر المعلول من أية علة. إذاً لابد من وجود خصوصية في العلة تكون منشأً لصدور المعلول، كالخصوصية التي في الثلج وكونها منشأً لصدور البرودة، ولولا هذه الخصوصية ـ السنخية ـ لأمكن أن يصدر كل شي من كل شيء، أي يكون الثلج علّة للاحتراق، والنار علّة للبرودة.

فإذا كان الواحد واحداً بالوحدة الحقّة الحقيقية، الذات هي عين الوحدة، فلابد أن يكون مايصدر منه واحداً. وقد قالوا: لولا مبدأ السنخية لأمكن أن يكون كل شيء علّة لكل شيء، فعلى أساس مبدإ السنخية لايمكن أن يكون الشي علّة إلّا لما هو مسانخ له من المعلول، أي مافيه خصوصية تكون منشأً لصدور المعلول.

وعندما تقول الواحد لايصدر منه إلا الواحد، فمن أوضح مصاديق الواحد هو الواحد بالوحدة الحقيقية، وهو الواجب تعالىٰ.

وهذا البرهان المذكور على قاعدة الواحد يمكن ان يشمل الواجب وغيره، بمعنىٰ أن أية علة من العلل ليس فيها إلا خصوصية واحدة تكون منشأً لمعلول واحد، ومن المحال أن تكون منشأً لأكثر من هذا المعلول، لأن السنخية تقتضي أن لايصدر من هذه العلة إلا هذا المعلول الواحد. وعلى هذا قالوا: بأن الواحد لايصدر منه إلا الواحد. وعمم بعض الفلاسفة قاعدة الواحد لغير الواجب ايضاً شريطة وجود السنخية والخصوصية الواحدة التي لايمكن أن تكون منشأً لأكثر من معلول واحد.

مستخلص الكلام:

فخلاصة القول في هذه القاعدة التي حولها كلام مفصل في كتب الحكماء انه إذا كانت العلّة بسيطة من كل الجهات ـ وهو الواجب تعالى ـ فمن غير الممكن أن نفرض فيه خصوصيات متعددة، بل هو بسيط من كل الجهات، فلا يمكن أن تصدر منه معاليل متكثرة، لأن تكثر المعاليل يعني تكثر الخصوصيات في العلة، لأن كل معلول يكون ناشئاً من خصوصية، فلابد أن يكون الصادر منه غير متكثر ايضاً لأنه بسيط بساطة بحتة،

بسيط من كل جهة، وبساطته تقتضي أنه ليس فيه إلا خصوصية أنه بسيط من كل جهة، ولهذا يجب أن يكون المعلول الصادر منه واحد غير متعدد، وإلا يلزم من ذلك أن مافرضنا أنه واحد وهو العلة، ليس بواحد بل يكون كثيراً، ولهذا قالوا: بأن عالم الامكان الصادر من الواجب هو واحد بكل مافيه من مراتب، فهو واحد وصادر من واحد، هو الله تعالىٰ.

* * *

الفصل الخامس

استحالة الدور والتسلسل في العلل

معنى الدور:

الدور هو أن يحتاج الأول الى الثاني والثاني الى الأول، إما بواسطة أو بغير واسطة، كما ذكر الفخر الرازي في المباحث المشرقية. أو قالوا: هو توقف الشيء على مايتوقف عليه بمرتبة أو أكثر، كما جاء في مطالع الأنظار. أو قالوا: هو أن يكون شيئان كل منهما علّة للآخر بواسطة أو بدونها، كما جاء في شرح المواقف. أو كما قال المصنف: هو توقف وجود الشيء على مايتوقف عليه وجوده، إما بلاواسطة وهو الدور المصرّح وإما بواسطة أو أكثر وهو الدور المضمر.

معنى التسلسل:

أمّا التسلسل، فقالوا في تعريفه: هو أن يستند الممكن في وجوده الى علّة مؤثرة فيه، وتستند تلك العلة المؤثرة الى علّة أخرى مؤثرة فيها، وهلم جرا الى غير نهاية، كما جاء في شرح المواقف. بمعنى أن تستمر العليّة والمعلوليّة الى مالانهاية، أو حسب تعبير المصنف: هو ترتب العلل الى مالانهاية.

برهان استحالة الدور:

يذكر المصنف هنا برهاناً على استحالة الدور، وهذا البرهان ينتهي الى استحالة اجتماع النقيضين، لأنه في الواقع كل المحالات تنتهي الى التناقض. الدور هو توقف وجود شيء على مايتوقف عليه وجوده إما بلا واسطة أو بواسطة، فمثلاً «أ» يتوقف على «ب»، و«ب» يتوقف على «أ»، هذا بلا واسطة. أما الدور بواسطة فمثلاً «أ» يتوقف على «ب»، و «ب» يتوقف على «جـ»، و «جـ» يتوقف على «د»، و«د» يتوقف على «أ»، وهذا هو الدور المضمر. وهو يستلزم في النتيجة توقف وجود الشيء على نفسه في كليهما، سواء كان الدور مصرّحاً أو مضمراً. أي توقف وجود «أ» على «أ»، وإذا توقف وجود «أ» على «أ» يلزم من ذلك أن يتقدم «أ» على «أ»، فيتقدم الشي على نفسه بوجوده، لأن وجود العلة متقدم على وجود المعلول بداهة، وإذا تقدم وجود الشيء على نفسه يلزم أن يكون الشيء موجوداً وغير موجود، وهذا هو التناقض. أي يكون الشيء متقدماً ومتأخراً، علّة ومعلولاً، ولايمكن أن يكون الشيء علّةً ومعلولاً، متقدماً ومتأخراً من جهة واحدة. وهذا يعني اجتماع النقيضين، وهو محال بالبداهة.

أسدّ البراهين على استحالة التسلسل:

أما استحالة التسلسل فالمصنف يقدم لنا اكثر من برهان، الأول هو البرهان المشهور بين المشائين، الذي ذكره ابن سينا في الٰهيات الشفاء، والشفاء كتاب من أهم الموسوعات الفلسفية التي استوعبت المدرسة المشائية، وفي قسم الإلهيات من كتاب الشفاء أقام الشيخ الرئيس برهاناً، يوصف بأنه من أسدّ البراهين.

وملخص هذا البرهان هو: إذا فرضنا معلولاً وعلّة نفترض «أ» معلولاً و«ب» علة، ثم فرضنا علّة لهذه العلة «ب» ولتكن «جـ»، فهذه الثلاثة كل واحدة منها «أ» و«ب» و«جـ» له حكم يختص به، وهذا الحكم ضروري الثبوت بالنسبة اليه. أما بالنسبة الى «أ» فهو معلول فقط. وأما بالنسبة الى «ب» فانه علة ومعلول، هو علة الى «أ» ومعلول الى «جـ»، ولا مانع

من أن يكون الشيء علة ومعلولاً من جهتين، أي علة لما تحته ومعلولاً لما فوقه. «ج» الذي هو علة الى «ب» هو علة فقط. وهذه الحلقات الثلاث كل واحد منها له حكم، وهذا الحكم ضروري الثبوت له، أي لازم وثابت وواجب له. أما «أ» فهو معلول فقط، وأما «ج» فهو علة فقط. وأما «ب» فهو علة الى «أ» ومعلول الى «ج». فحينئذ الذي يكون معلولاً فقط وهو «أ» سيكون طرفاً نازلاً، والذي هو علة فقط سيكون طرفاً آخر علوياً، والذي يكون علة ومعلولاً «ب» سيكون وسطاً بين الطرفين، فاذا فرضنا أننا زدنا هذه الحلقات، أي أ، ب، ج، د، فيكون عندنا، «أ» معلولاً علته «ب»، و «ب» معلولاً علته «ج»، و «ج» معلولاً علته «د»، فيكون «أ» معلولاً فقط، و«ب» علة ومعلولاً، علة الى «أ» ومعلولاً الى «ج»، و«ج» علة ومعلولاً، و«د» علة الى «ج» فقط. فسيكون لدينا طرفان، من جهة «أ» معلول فقط، ومن جهة «د» علة فقط. أما «ب» و «ج» فكل منهما علة من جهة ومعلول من جهة أخرىٰ، وكل حكم لهذه الأطراف والوسط، هو حكم ضروري الثبوت له، أي واجب له. ولو ازدادت هذه الحلقات من أربع الى خمس أو ست أو سبع أو عشر أو مئة أو عشرة آلاف، فدائماً سوف نجد طرفين أحدهما علة فقط، والآخر معلولاً فقط، وفي الوسط سيكون دائماً علة ومعلول، علة لما تحتة ومعلول لما فوقه. فاذا فرضنا أن هذه السلسلة حلقاتها غير متناهية عند حد، بل تسير الى مالانهاية، فسيكون عندنا من جانب «أ» معلول فقط، أما ما بعد «أ»، «ب»، «ج»، «د»، فكل منها سيكون علة ومعلول، أي كل منها سيكون وسطاً، وهذا الوسط غير محصور بين طرفين، لأننا افترضنا في الطرفين أن يكون الطرف الأعلىٰ علة فقط، والطرف الأدنىٰ معلولاً فقط، والمحصور في الوسط يكون علّة ومعلولاً، ولكن هنا ستكون الحلقة الأولىٰ «أ» معلولة لما فوقها، أما كل ماهو فوقها ـ باعتبار التسلسل الى مالانهاية ـ سيكون وسطاً، ولا وجود لعلة فقط في نهايته، أي في أعلاه، وهذا يؤدي الى أن يكون عندنا وسطاً بدون طرف، وهو محال أن يتحقق الوسط بلا طرف، لأنه سيكون في الواقع وسطاً وليس بوسط، فيلزم من ذلك التناقض، لأننا نفترض الوسط أن يكون محصوراً بين حلقتين، حلقة دنيا معلولة فقط، وحلقة عليا علة فقط، وهذا غير موجود، لأنه إذا كانت هناك حلقة عليا فلا تسلسل، بل

يقف التسلسل عندها فصار غير وسط ، بينما هو في الواقع وسط ، فيكون وسطاً وليس بوسط ، وهذا تناقض وهو محال . إذاً التسلسل محال .

برهان آخر على استحالة التسلسل:

البرهان الثاني يبتني على ماتقدم في الفصل الثالث ، وهو ان وجود المعلولات دائماً وجود رابط بالنسبة للعلة ، فاذا فرضنا وجود علل لا متناهية ، أي أن سلسلة العلية والمعلولية لم تقف عند علة في الطرف الأعلى ، فهذا يعني أن هذه المعلولات التي وجودها وجود رابط ، ستكون موجودة ومتحققة من دون أن يكون هناك وجود نفسي مستقل تقوم به ، والوجود الرابط لايمكن أن يقوم بذاته بل لابد أن يكون دائماً مستند الى غيره ، وقائماً بغيره ، أي بالوجود المستقل .

وعلى هذا الاساس إذا لم نفترض علة نهائية فيلزم من ذلك أن تكون الوجودات الرابطة موجودة بلا وجود نفسي تقوم به وهذا محال ، لأن الوجودات الرابطة لاتوجد قائمة بذاتها بل بوجود نفسي تقوم به . كالصورة الموجودة في النفس ، فان وجودها وجود رابط ، أي لولا وجود النفس لما وُجِدَت الصورة ، كذلك وجود المعلولات ، أي عالم الامكان فان وجوده وجود رابط بالنسبة الى وجود الواجب تعالى ، وتحقق الوجود الرابط يعني وجود الوجود المستقل الغني .

وهذا برهان آخر على استحالة التسلسل ، وقد ذكروا براهين أخرىٰ على استحالة التسلسل مفصّلة في الكتب المطولة .

الفصل السادس

العلة الفاعلية وأقسامها

ذكرنا فيما سبق أن العلة تنقسم الى قسمين : علة قوام وعلة وجود . وعلل القوام هي العلة المادية والعلة الصورية ، وعلل الوجود هي العلة الفاعلية والعلة الغائية . والعلة الفاعلية هي العلة التي تفيض وجود المعلول وتفعل المعلول ، كالنار بالنسبة الى الاحتراق فانها علة فاعلية ، فهي التي تفيض وجود الاحتراق ، أي هي التي تفعل الاحتراق .

أقسام العلة الفاعلية:

ذكر المصنف للعلة الفاعلية عدة أقسام ، وهذه الأقسام بالنظر الأولي تنتهي الى ثمانية أقسام ، والمصنف يبيّن اجمالاً هذه الأقسام ثم يفصلها بعد ذلك . فيقول : ابتداءً العلة الفاعلية تنقسم الى قسمين ، أي أن الفاعل يكون أحد أمرين ، إما فاعل له علم بفعله ، أو فاعل ليس له علم بفعله . والفاعل الذي له علم بفعله ينقسم الى قسمين ، وكذلك ينقسم الفاعل الذي ليس له علم بفعله الى قسمين ايضاً .

فالفاعل الذي لاعلم له بفعله ، إما أن يلائم فعلُهُ طبعَهُ وهو مايسمىٰ بالفاعل بالطبع ، كهضم المعدة للطعام ، وسقوط الحجر من الأعلىٰ . فالمعدة عندما تهضم الطعام لاتعلم بفعلها ، والهضم ملائم لطبعها . واما الفاعل الذي لاعلم له بفعله ، وفعله لايلائم طبعه ، فهو

الفاعل بالقسر كالمعدة في حالة المرض، فهي تضطرب ولاتهضم الطعام، وقد يحصل تقيّؤ، فعندما تحصل حالة التقيّؤ لاعلم للمعدة بفعلها، كما أن فعلها لا يلائم طبعها. وهذا الفاعل يعبّر عنه بالفاعل بالقسر. وهذا هو القسم الأول من العلة الفاعلية، وهو الذي ليس له علم بفعله.

أما الفاعل الذي له علم بفعله فهو ينقسم الى قسمين، فتارة لايكون فعله بإرادته، فهو فاعل له علم بفعله ولكن فعله ليس بإرادته، من قبيل الانسان المكره على مالايريده، انسان مكره على أن يمشي أو يأكل، فهو يعلم بفعله لكن فعله ليس بارادته. وتارة أخرىٰ يكون للفاعل علم بفعله ويكون فعله بارادته، وهذا القسم الذي يكون فعله بارادته ينقسم الى قسمين: الى ما يكون علمه بفعله في مرتبة فعله بل عين فعله، وهو ما يسمّىٰ بالفاعل بالرضا، وأخرىٰ يكون علمه بفعله قبل فعله، وهو تارة يكون فعله مقروناً بداعٍ زائد على علمه، وهو الفاعل بالقصد، وأخرىٰ لايكون علمه بفعله مقروناً بداعٍ زائد على العلم، بل يكون نفس العلم فعلياً منشأً لصدور المعلول، وهذا نفسه ينقسم الى قسمين: الى ما يكون علمه غير زائد على ذاته، وهو الفاعل بالعناية، وما يكون علمه زائداً على ذاته، وهو الفاعل بالتجلي.

وهذه الأقسام حتى الآن اصبحت سبعة: الفاعل بالطبع، الفاعل بالقسر، الفاعل بالجبر، الفاعل بالرضا، الفاعل بالقصد، الفاعل بالعناية، الفاعل بالتجلي، وهناك قسم آخر ذكره المصنف في نهاية هذه الأقسام، وان كان كما سيأتي لايكون في عرض الأقسام السابقة، وهو الفاعل بالتسخير، وهو بمعنىٰ ان الفاعل إذا نسب الى فعله من جهة أنه هو وفعله فعل لفاعل آخر فهو الفاعل بالتسخير، فاصبحت الأقسام ثمانية.

هذا هو البيان الاجمالي لأقسام العلة الفاعلية، بعد ذلك يدخل المصنف في بيان كل قسم من هذه الأقسام بالتفصيل.

١ ـ الفاعل بالطبع:

القسم الأول هو الفاعل بالطبع، والفاعل بالطبع هو الذي لاعلم له بفعله مع كون الفعل

ملائماً لطبعه. وهنا قيدان، الأول: ان الفاعل لاعلم له بفعله، والثاني: فعله ملائم لطبعه، أي فعله ليس خلاف طبيعته، كالمعدة عندما تهضم الطعام، والحجر عندما يسقط من الأعلىٰ الى الأسفل، والكلية عندما تمتص السوائل وتطرحها على شكل بول، والقلب عندما يضخ الدم لسائر انحاء البدن، فكل واحد من هذه الأشياء لاعلم له بفعله، وكذلك هذا الفعل يلائم طبعه، ولذلك يعبر عنها بالفاعل بالطبع.

٢ ـ الفاعل بالقسر:

القسم الثاني: هو الفاعل بالقسر، وهو الذي لا علم له بفعله، وفعله لايلائم طبعه، فيوجد ايضاً قيدان، كالفاعل بالطبع، ولكنهما يتفقان في جهة، وهي أنهما كليهما لايعلم بفعله، لكن الفاعل بالطبع فعله يلائم طبعه، بينما الفاعل بالقسر فعله لايلائم طبعه، بل هو مقسور عليه، أي توجد عوامل تجعله يضطرب في تأدية وظيفته، ولايكون فعله ملائماً لطبعه، كالمعدة عندما تضطرب حالتها ولاتهضم الطعام، بل بدلاً من هضم الطعام بشكل صحيح تستفرغ الطعام، أو الحجر عندما يقذف للأعلىٰ، فهو بطبيعته يسقط نحو الأرض بفعل الجاذبية، ولذلك فعندما يقذف الحجر نحو الأعلىٰ، فهذا خلاف طبيعته وهي السقوط نحو الأسفل.

٣ ـ الفاعل بالجبر:

القسم الثالث: هو الفاعل بالجبر، وهو الذي له علم بفعله، ولكن فعله ليس بارادته، فهو خلاف الفاعل بالطبع أو الفاعل بالقسر، لأنه يعلم بفعله وهما لاعلم لهما بفعلهما، لكن فعله ليس بارادته، كالانسان الصائم عندما يكره على الأكل، أو يكره على فعل هو لايريده، فعندما يشرب الماء وهو صائم تحت التعذيب، فهو فاعل مجبور وليس فاعلاً مختاراً، مع إنه يعلم بفعله.

٤ ـ الفاعل بالرضا:

القسم الرابع: هو الفاعل بالرضا، وهو الذي له ارادة أو قل له علم بفعله، ولكن هذا العلم تارة يكون علماً اجمالياً وأخرىٰ يكون علماً تفصيلياً، والعلم الاجمالي هنا، هو العلم الذي يكتنفه ابهام وغموض، كما نقول في معنىٰ العلم الاجمالي في علم اصول الفقه، فالمقصود به علم زائدٌ عليه ابهام، أي نعلم بالجامع ونشك بالأطراف، فالأطراف مبهمة مجملة، وهنا ايضاً الفاعل بالرضا له علم بفعله وله ارادة، ولكن علمه التفصيلي بالفعل هو عين الفعل، أما قبل الفعل فلا علم له إلا علم اجمالي بالفعل لأنه يعلم بذاته؛ من قبيل الانسان الكاتب مثلاً، فإنه عندما يريد أن يكتب مقالاً يعلم انه سيكتب مجموعة أفكار، ولكن هذه الأفكار إنما تتوالد وتتسع حال الكتابة، فقبل الكتابة له علم اجمالي، مبهم، لأنه يعلم انه سوف تحضر في ذهنه صور كثيرة لكن لايستطيع تحديدها بشكل دقيق، والرسام مثلاً يعلم انه سيرسم الكثير من اللوحات، ولكن قبل الرسم لاتحضر الصور التفصيلية للوحة لديه بكل تفاصيلها، أو النفس الانسانية بالنسبة لمعرفة المستقبل، لاحظ وضعك في المستقبل فسوف يحضر في ذهنك شريط من الصور المختلفة، ولكن هذه الصور علمك بها الآن علم اجمالي، فلو قلت لك: ماهي الصور التي تحضر في ذهنك غداً؟ فانك تقول: مادمت مستيقظاً فسوف تحضر في ذهني معاني وصور، إذاً لديك علم اجمالي بما يكون في ذهنك، ولكن هذا العلم ليس علماً تفصيلياً، وإنما علمك التفصيلي بهذه الصور سيكون في الغد، في مرحلة الفعل، أي العلم التفصيلي بالصور سيكون هو عين الصور والمعاني، فبمجرد تحقق هذه المعاني والصور في النفس تعلم بها تفصيلياً، كما أنك كنت تعلم بها علماً اجمالياً فيما مضىٰ.

وهذا يعبر عنه بالفاعل بالرضا، ومن هنا قال السهروردي واتباعه من الاشراقيين، بأن فاعلية الواجب للاشياء هي كذلك، أي أن الواجب له علم اجمالي في مرتبة ذاته بالموجودات، ولكن في مرتبة وجود الموجودات يكون له علم تفصيلي بها، أي ان تفسير الاشراقيين لعلم الواجب يكون هكذا: انه فاعل بالرضا، أي أنه يعلم بنفسه علم

تفصيلي، ولكن في مقام ذاته يعلم اجمالاً بمخلوقاته التي لم يخلقها بعد، بينما حينما يوجَدُ هذه الأشياء يتحقق له علم تفصيلي بها. إذاً فعلمه بالموجودات قبل الايجاد والخلق اجمالي، ولكن بعد الايجاد والخلق يكون علماً تفصيلياً، فإذاً علمه الاجمالي في مقام الذات يتبعه علمه التفصيلي في مقام فعله.

٥ ـ الفاعل بالقصد:

القسم الخامس: هو الفاعل بالقصد، وهو الذي له علم بفعله، وله ارادة للفعل، ولكن هذه الارادة انما تتحقق بداعٍ زائد على ذات الفاعل، وهذا الداعي عندما يتحقق توجد ارادة الفعل، وعندما لا يتحقق لاتوجد إرادة الفعل، كالانسان في أفعاله الاختيارية عندما يتصرف فلابد أن يكون هناك داعٍ وهذا الداعي زائد على ذات الانسان، وبهذا الداعي تتحقق الإرادة للفعل، وحينئذ يفعل الفعل، فإن لم يوجد هذا الداعي لاتتحقق الإرادة للفعل، ولايفعل الانسان ذلك الفعل. إذاً الفاعل بالقصد هو الذي يكون له علم بالفعل، وارادة للفعل زائداً على ذاته، ومن هنا قال المتكلمون إن الله تعالى في فعله للاشياء إنما يكون من نوع الفاعل بالقصد، بينما ذهب غيرهم الى أن فاعلية الواجب تعالى للاشياء إنما تكون بكيفية أخرىٰ.

٦ ـ الفاعل بالعناية:

القسم السادس: هو الفاعل بالعناية، وهو الذي له علم بفعله، وله ارادة لفعله، وبذلك يشترك الفاعل بالعناية مع الفاعل بالرضا والفاعل بالقصد، إلا أن الفاعل بالعناية له علم تفصيلي في مقام ذاته، ومن هنا يختلف الفاعل بالعناية عن الفاعل بالرضا، فان الفاعل بالعناية له علم تفصيلي في مقام ذاته بينما الفاعل بالرضا له علم إجمالي في مقام ذاته وتفصيلي في مقام فعله، لكن العلم التفصيلي للفاعل بالعناية زائد على ذاته وليس هو عين ذاته، وهذه هي نظرية المشائين في تفسير علم الواجب، وهي النظرية المعروفة عندهم بنظرية الصور المرتسمة، وهو أن للواجب تعالى علماً تفصيلياً بفعله قبل فعله،

ولكنه ليس عين ذاته وإنما هو زائد على ذاته، وهذا العلم هو الذي يكون سبباً ومنشأً لصدور المعلومات والموجودات في الخارج، لأن العلم ـكما يقولون ـ ينقسم الى قسمين: علم انفعالي، وعلم فعلي، والانفعالي هو الذي يكون له معلوم في الخارج، أي يتلقىٰ من الواقع الخارجي، أما العلم الفعلي فهو ذلك العلم الذي بسببه يتحقق الموجود الخارجي، أي ينشأ من هذا العلم تحقق الموجود الخارجي، فعلم الواجب هو علم تفصيلي فعلي، حيثُ يتبعه تحقق الموجودات الخارجية، وهذا كما لو كان الانسان واقفاً على شاهق، فبمجرد أن ينظر الى الأسفل، وبمجرد أن ترتسم صورة السقوط للاسفل، وصورة أنه سوف يتهاوىٰ، هذه الصورة نفسها تسبب حالة اضطراب واختلال لديه يؤدي الى انهياره وسقوطه، فأصبح علمه بالسقوط سبباً لتحقق السقوط، وبالنتيجة تحقق الواقع الخارجي فهذا علم فعلي، وهو علم تفصيلي قبل وقوع الفعل، وهذا العلم هو الذي يكون منشأً لصدور الفعل فيالخارج.

٧ ـ الفاعل بالتجلي:

القسم السابع: هو الفاعل بالتجلي، وهو ماتبنّته مدرسة الحكمة المتعالية بالنسبة لعلم الباري تعالى بفعله. والفاعل بالتجلي هو الذي له علم تفصيلي سابق بالفعل، وهذا العلم التفصيلي هو عين العلم الاجمالي بذاته. وليس المقصود بالعلم الاجمالي هنا هو نفس العلم الاجمالي في الفاعل بالرضا، والذي كان يعني الابهام زائداً الوضوح، وإنما العلم الاجمالي هنا غير الذي يقوله السهروردي، بل الاجمال هنا هو البساطة في مقابل التفصيل، لأن مصطلح الاجمال ينطبق على معنيين، فإما أن يراد به الابهام، أو يراد به البساطة في مقابل التركيب، وهنا عندما نقول: ان الواجب تعالىٰ له علم اجمالي، ليس المقصودبذلك أن علمه علم مبهم، وإنما المقصود بذلكأن علمه علم بسيط، وهذا العلم البسيط في عين أنه بسيط هو جامع لكل العلوم التفصيلية، أي هو في عين أنه اجمالي جامع لكل التفاصيل، ولذلك نقول: له علم سابق تفصيلي، فهو علم محيط بجميع الاشياء. ويمتاز هذا الكلام عن الكلام السابق، وهو ماقاله المشاؤون في الفاعل بالعناية،

الذي يرىٰ ان العلم التفصيلي زائدٌ على الذات، في أن ما تقوله مدرسة الحكمة المتعالية هو أن العلم عين الذات وليس زائداً على الذات.

٨ ـ الفاعل بالتسخير:

القسم الثامن: هو الفاعل بالتسخير، وهذا الفاعل وإن كان يذكر في عرض الأقسام السابقة كقسم ثامن، ولكنه في الواقع ليس قسماً آخر في مقابل الأقسام السابقة لأن الفاعل بالتسخير ينطبق على الأقسام الأخرىٰ، لأن الفاعل ينقسم الى قسمين ـ كما في الأمثلة السابقة ـ فمرّة يفعل الفعل، ولكن له ولفعله فاعل آخر، كما في المعدة تهضم الطعام، وهي مسخرة للنفس الانسانية، فهذا الفاعل مع فعله له فاعل آخر، أنت وفعلك لك فاعل هو الباري تعالىٰ، وكل الموجودات الممكنة وأفعالها لها فاعل آخر هو الباري تعالىٰ، فهو فاعل لهذه الفواعل وأفعالها، ولهذا نقول: ان الفاعل إذا كان من فوقه فاعل، يسمىٰ فاعلاً بالتسخير، الانسان هو فاعل بالتسخير، والمعدة فاعلة بالتسخير، والفاعل الذي فوق يسمى بالفاعل المسخِّر، الله تعالى فاعل مسخِّر للانسان، ولكل الفواعل في عالم الامكان وأفعالها. والفاعل المسخِّر الذي لايسخِّره أحد هو الله تعالى. وكل فاعل فوقه فاعل هو فاعل سُخَّر، ولهذا فكل فاعل في الأقسام السبعة للفاعل المتقدمة الذكر، سيكون فوقه فاعل، وهو الله تعالى.

وبذلك لايكون القسم الثامن قسماً مستقلاً في عرض الأقسام الأخرىٰ. وانما تكون الأقسام سبعة لا ثمانية، لأن هذا القسم الثامن ينطبق على الاقسام المتقدمة.

النفس وقواها:

يشير المصنف هنا الى حقيقة النفس الانسانية وقواها، وبهذه المناسبة نشير الى بعض النظريات التي فسّرت حقيقة النفس الانسانية، وان كان المصنف في كتابي البداية والنهاية لم يدرس علم النفس الفلسفي، بينما نجد في مدونات الفلسفة الأُخرى كالاسفار والمنظومة بحوثاً تفصيلية في علم النفس الفلسفي، خاصة في الأسفار. كما نجد في

مصنفات الفلسفة الأخرىٰ نظريات الفلاسفة في تفسير حقيقة النفس الانسانية، وهنا نشير اشارة سريعة الى بعض هذه النظريات بالقدر الذي يوضّح المطلب.

نظرية المتكلمين:

عندما نراجع تراث المعقول الأعم من التراث الفلسفي وتراث المتكلمين نجد عدة نظريات في تفسير حقيقة النفس، فمثلاً يقول المتكلمون: ان الانسان يمتلك عدة نفوس، أي ليس له نفس واحدة، بل له نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس انسانية، والنباتية هي النفس النامية، والحيوانية هي النفس الحساسة المتحركة بالارادة، والانسانية هي النفس الناطقة، وهذه النفوس ليس بعضها في عرض بعضها الآخر وانما بعضها في طول بعضها الآخر، أي بعض هذه النفوس مسخَّرة وبعضها مسخِّرة، النفس النباتية مسخَّرة للنفس الحيوانية، والحيوانية مسخِّرة للنباتية، والنفس الانسانية مسخِّرة للنفس الحيوانية، وهذه النظرية هي التي نجدها في تراث بعض المتكلمين.

نظرية بعض الحكماء:

النظرية الاخرىٰ هي التي ذهب اليها بعض الحكماء، وهي تقول: أن للانسان نفساً واحدة، وهذه النفس لها قوىٰ متعددة، والنفس هي التي تسخِّر هذه القوىٰ، فللنفس قوة طبيعية، وقوة نباتية، وقوة حيوانية، وهذه القوىٰ لا يسخِّر بعضُها بعضاً، بل إن كل هذه القوى مسخَّرة للنفس، ولهذا عندما يقول الانسان: أكلت أو سمعت، فإنما يسمع بواسطة القوة السامعة، ولكن ينسب ذلك لنفسه من باب نسبة الشيء الى ماهو لغيره، أو قل هنا يوجد لدينا فاعل قريب وهو السامعة، وفاعل بعيد وهو النفس، وعلى هذا الاساس ينطبق الفاعل بالتسخير في المقام، باعتبار أن النفس تكون مسخِّرة والقوىٰ الثلاث تكون مسخَّرة لها.

نظرية ملا صدرا:

النظرية الثالثة هي التي ذكرتها مدرسة الحكمة المتعالية ، حيثُ ذكرها صدر المتألهين في الجزء الثامن من كتابه الأسفار الأربعة ، وهي تبتني على أساس أن النفس حقيقة واحدة ، ولكنها ذات مراتب متعددة ، فإن لهذه الحقيقة الواحدة مرتبة في مرتبة القوة النباتية ، ومرتبة في مرتبة القوة الحيوانية ، وثالثة في مرتبة القوة الناطقة ، وكل هذه المراتب تعود الى حقيقة واحدة . ولهذا لايوجد مسخِّر ومسخَّر ، لأننا عندما نسمع شيئاً فالفاعل هو النفس ، وعندما نأكل فالفاعل هو النفس ، فالنفس هي التي تفعل الأفعال النباتية والأفعال الحيوانية والناطقية ، وعندما نقول : سمعت أو أكلت فلا يكون ذلك من نسبة الشيء الى ماهو لغيره ، أو يكون لدينا فاعل قريب وبعيد ، وإنما يوجد فاعل واحد وهو النفس .

وقد تبنىٰ هذه النظرية صدر المتألهين والحكماء من بعده ، ولهذا يعبّر السبزواري في كتاب المنظومة بقوله :

النفس في وحدتها كل القوىٰ   وفعلها في فعله قد انطوىٰ

النسبة بين الفاعل بالقصد وبين الفاعل بالعناية والجبر:

هناك نقطة أخيرة يذكرها المصنف في السطر الأخير من هذا البحث ، حيثُ يتأمل المصنف في كون الفاعل بالعناية والفاعل بالجبر مباينين للفاعل بالقصد تبايناً تاماً نوعياً ، لأنه يرىٰ أن الفاعل بالعناية والفاعل بالجبر والفاعل بالقصد ليس بينهما مباينة نوعية ، ويُفصِّل هذه المسألة في نهاية الحكمة في الصفحات، من صفحة ١٧٣ الى ١٧٥ ، وكذلك ذكرت هذه المسألة في الجزء الثاني من كتاب الاسفار الاربعة ص ٢٢٠ الى ٢٢٣ . ونذكر هنا ملخصاً في هذا الموضوع ، بالقدر الذي يرتبط بالمقام .

ان الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية لايمكن أن نعتبرهما قسمين في قبال الفاعل بالقصد ، وإنما هما أيضاً فاعلان بالقصد . فلو فرضنا أن هناك شخصاً جالساً تحت جدار

يستظل به مثلاً، أو شخصاً راكباً في سفينة، فهذا الشخص تارة ينزل من السفينة باختياره، ومرّة أخرىٰ يتحول من هذه السفينة لأنه لاحظ فيها خرقاً وتوقع غرقها في البحر فتحول منها الى سفينة غيرها، ومرة ثالثة، يأتيه شخص ويجبره على التحول الى سفينة أخرىٰ. فعند ملاحظة هذه الحالات الثلاث، نجد الشخص في كل هذه الحالات تحوّل من هذه السفينة الى أخرىٰ ولكن في كل حالة من هذه الحالات عبّرنا عن الشخص باعتباره فاعلاً بتعبير معين، مرّة عبّرنا عنه بالفاعل بالقصد، ومرة عبرنا عنه بالفاعل بالجبر، وأخرىٰ عبرنا عنه بتعبير آخر هو الفاعل بالعناية، لكن لو لاحظنا هذا الشخص في كل هذه الحالات الثلاث، فانه فاعل بالقصد، أي إنما فعل هذا الفعل بناءً على علم وقصد، وعلى هذا الاساس ففي الحالة الأولىٰ وجد هو أنه من المناسب أن ينزل من هذه السفينة ويمتطي أخرىٰ، وفي الحالة الثانية وجد أن هذه السفينة ستغرق فتحول لأخرىٰ، وفي الحالة الثالثة، عندما فرض عليه أن يتحول لسفينة ثانية، تحوّل ايضاً. ففي الحالة الأولىٰ نعبر عنه بالفاعل بالقصد، إذ قام باختياره بعد أن فكر وتأمل. وفي الحالة الثانية، عندما شاهد الخطر، خشية من الخطر تحول، فنعبر عنه بالفاعل بالعناية، لأنه مجرد أن تصور الغرق تحول الى مكان آخر، وفي الحالة الثالثة، نعبِّر عنه بالفاعل بالجبر، عندما جاء شخص وأجبره على التحول.

وهذه الاقسام الثلاثة كلها لم يغب فيها القصد، فان الفاعل بالقصد كما نجده في الحالة الأولىٰ كذلك نجده في الحالة الثانية والثالثة.

وهذا هو وجه التأمل الذي ذكره المصنف في المقام.

الفصل السابع

في العلّة الغائية

العلّة كما تقدم تنقسم الى: علل قوام، وعلل وجود، وعلل الوجود هي: العلة الفاعلية والعلة الغائيّة، وعلل القوام هي: العلة المادية والعلة الصورية. والمصنف تحدث عن علة الوجود الأولى وهي العلة الفاعلية، ومن ثمَّ انتقل الى الحديث عن علة الوجود الثانية وهي العلة الغائية، وهذا البحث يعتبر من البحوث المهمة، وقد لخص المحقق السبزواري في المنظومة هذه المسألة بقولة:

إذْ مقتضىٰ الحكمة والعناية ايصال كل ممكن لغاية

أهمية هذا البحث:

وقبل الدخول الى تعريف الغاية نشير الى مسألة، وهي أن هذا البحث يُعتبر من البحوث المهمة جداً في الفلسفة الالهية، ولهذا قال صدر المتألهين في الجزء الثاني من الأسفار ص ٢٧٠: «اعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة بل أفضل أجزائها».

وقال الشهيد المطهري في شرح المنظومة المختصر ج ٢: ص ٣٩: «ان البحث في العلة الغائية من المباحث التي يترتب على قبولها وعدم قبولها تغير كلي في النظرة الكونية

للانسان، وربما لم تحتل مسألة فلسفية حجم هذه المسألة في الرؤية الكونية، فالمسألة المعروفة بالخير والشر، وكيفية وقوع الشر بالقضاء الالهي ترتبط بهذه المسألة».

حدود البحث:

أما حدود البحث في مسألة العلة الغائية فهو كل موجودات عالم الامكان الأعم من الموجودات الممكنة المادية والمجردة، فكل هذه لها غاية.

معنى الغاية:

الغاية هي الكمال الأخير الذي يتوجه اليه الفاعل في فعله. أو قل: هي الصورة الأكمل لوجود كل شيء في طريق التكامل، بتبديل الموجود، الصورة الناقصة له، بصورة أكمل.

الغاية في الفاعل العالم والفاعل غير العالم:

أما الفرق بين الغاية في الفاعل العالم ذي الشعور وبين الفاعل غير العالم والفاقد للشعور، فالغاية في الفاعل العالم هي مالأجله الحركة، والغاية في الفاعل غير العاقل هي ماتنتهي اليه الحركة، أو قل: أن الغاية في الفاعل العالم الذي لعلمه دخل في فاعليته تكون مرادة للفاعل، وإذا لم يكن الفاعل ذا علم ولا دخل للعلم في فاعلية الفاعل، تكون الغاية هي ماتنتهي اليه الحركة وما ينتهي اليه الفعل، ولهذا فان للغاية مرحلتين بالنسبة للفاعل العالم الذي له شعور:

المرحلة الأولى: هي المرحلة الذهنية العلمية.

والمرحلة الثانية: هي المرحلة الخارجية، أي العينية.

أما بالنسبة للمرحلة العلميّة للغاية، فإنها متحدة مع وجود الفاعل ومتقدمة على الفعل، وأما المرحلة العينية للغاية فانها متأخرة عن وجود الفعل، فمثلاً عندما تريد أن تذهب الى المكان الفلاني فانك لديك غاية معيّنة، أي يحصل لديك تصور ذهني للغاية قبل مباشرة الفعل. فهذه المرحلة العلمية تكون متقدمة على الفعل، وتكون متحدة مع وجود الفاعل، متحدة مع نفسك ومع وجودك.

أما المرحلة العينية للغاية، أي زيارتك لفلان أو شبعك، فان هذه المرحلة العينية متأخرة عن الفعل، متأخرة عن السفر في مثال السفر.

هذا بالنسبة للغاية في الفاعل العالم بفعله ذي الشعور. أما الفاعل الذي لاعلم له بفعله ولا شعور لديه، فإنَّ غايته ماتنتهي اليه حركته، كحبة الحنطة عند الانبات فان لها غاية، وهي ماينتهي اليه نموها، وما اليه حركتها، فغايتها هو تكاملها ونموها وتحولها الى نبتة، ثم الى سنبلة ثم تتحول السنبلة الى طعام، وهكذا. وهذا كمال هذا الموجود، لأن الموجودات الممكنة تتحرك كي يصل كلٌّ الى كماله، فهو يتحرك للوصول لهذا الكمال، إلا إذا حال مانع يمنعها من مواصلة السير.

الدليل على وجود الغاية:

أولاً: هناك نسبة ثابتة بين الموجود الممكن وكماله، أي أن لكمال الشيء نسبة ثابتة لذلك الشيء، حيثُ توجد نسبة ثابتة بين حبة الحنطة وبين كمالها.

ثانياً: كل موجود ممكن يقتضي الكمال، وهو ينزع نحو كماله الخاص به، وهذه حالة طبيعية في كل موجود ممكن.

ثالثاً: ان العناية والحكمة الالهية تقتضي هداية وايصال كل ممكن يتوفر لديه مثل هذا الاستعداد الى كماله المودع فيه، هكذا مقتضىٰ الحكمة الالهية، وهذه هي الهداية التكوينية.

رابعاً: كل موجود ممكن أو معظم الممكنات تصل عادة الى الكمال المناسب لها، إلا أن يحول بينها وبين كمالها مايمنعها من مواصلة السير في طريق الكمال، كما في حبة الحنطة إذا ثقبتها آفة زراعية، أو عندما تتعرض الى غرق بعد تحولها الى نبتة فتموت، وإلا فلو نمت وسارت بشكل طبيعي من دون ان تتعرض لها الآفات فإنها تصل الى ذروة كمالها.

الفصل الثامن

في اثبات الغاية فيما يعد لعباً، أو جزافاً، أو باطلاً، والحركات الطبيعية، وغير ذلك

في هذا الفصل يواصل المصنف الحديث عن العلة الغائية، وهنا يتحدث عن بعض الاشكالات التي يمكن أن ترد على العلة الغائية، ولذلك عنون الفصل بهذا العنوان.

الاشكال الأول:

يرتبط هذا الاشكال بالفواعل الطبيعية، كالنار التي تفعل الاحراق، فانها فاعل طبيعي، والمعدة عندما تهضم الطعام فانها فاعل طبيعي، أي تمارس بطبيعتها الهضم. وهنا قد يقال بأن الفواعل الطبيعية لاغاية لها في أفعالها، كالمعدة عندما تهضم، والنار عندما تحرق، لأنه قد يحصل توهم عند بعضٍ بأن الغاية لابد أن تكون معلومة للفاعل، ولابد أن تكون مرادة للفاعل، فإذا لم يكن الفاعل عالماً بالغاية حينئذ لاتكون له غاية، وإذا لم يكن الفاعل مريداً للغاية فلا تكون له غاية أيضاً، لأن الغاية إنما توجد إذا كان الفاعل عالماً ومريداً للفعل. ومن المعلوم أن الفواعل الطبيعية ليست عالمة ولا إرادة لها، وعلى هذا الاساس قد يقال بأن مثل هذه العلل الفاعلية لا غاية لها، إذْ لا علم لها، وفعلها ليس مراداً لها.

جواب الاشكال الأول:

ذكر المصنف في الفصل السابع، أن العلة الغائية هي الكمال الأخير الذي يتوجه اليه الفاعل في فعله، والفاعل إن كان عالماً في فعله فغايته مالاجله الحركة، وإن كان الفاعل غير عالم بفعله، وليس له شعور، فغايته ماتنتهي اليه حركته، فالغاية تارة تكون مرادة للفاعل وأخرىٰ تكون غير مرادة له. وعلى هذا الاساس لايشترط في العلة الغائية أن تكون دائماً مرادة للفاعل، وإنما هي في الفاعل غير المريد وغير العالم ماتنتهي اليه حركة هذا الفاعل.

من هنا يكون للمعدة غاية في فعلها، ويكون للنار غاية في احراقها للحطب، لأن الغاية في مثل هذه الفواعل التي لاعلم لها بفعلها هي ماتنتهي اليه بحركتها، وليس مالأجله الحركة، لأن ما لأجله الحركة هو الغاية في حالة الغاية المرادة إذا كان الفاعل عالماً.

الاشكال الثاني:

ان الاشكال الثاني والثالث يرتبطان بالفاعل العالم بفعله، الفاعل الذي يعلم بفعله والذي له ارادة لفعله، أي الفاعل المختار، فبعد أن اتضح الاشكال الأول الذي يرتبط بالفواعل الطبيعية، نأتي للاشكال الثاني الذي يتعلق بالفاعل المختار.

وملخص الاشكال الثاني: أن كثيراً من الافعال الاختيارية التي تصدر من فاعل مختار، من فاعل يعلم بفعله، وفاعل مريد، مثل هذه الافعال لا غاية لها، أي ليس لها علة غائية.

فمثلاً الصبي عندما يتحرك حركات عبثية، يقفز، ويركض، ويتصرف بطريقة عبثية، فإن مثل هذه الحركات والافعال لاغاية لها. أو الانسان الذي عنده عادة معينة، كأن يعبث بلحيته فهذا لاغاية له، أو المريض الذي يتقلب من الألم من جانب الى جانب، قد يقال إنه لاغاية له.

هذا هو الاشكال الأول بالنسبة للفواعل المختارة، التي لها علم بفعلها وتكون مريدة له.

جواب الاشكال الثاني:

الاشكال الثاني والثالث ـ كما قلنا ـ يختصان بالفواعل الاختيارية، التي تعلم بفعلها وهي مريدة لفعلها. وقبل بيان الجواب يذكر المصنف هنا مقدمة، وفي ضوئها يتضح الجواب، وهي: أن أي علّة فاعليّة لاتخلو من غاية، أي لكل فعل من الأفعال سواء كانت الفواعل طبيعية، أو إرادية، لابد أن تكون له غاية، فان الفاعل الارادي المختار العالم بفعله، كالانسان الذي يريد أن يسافر الى مكان معين ويمنعه مانع معيّن، أو الانسان الذي يعبث بلحيته او بسبحته، أو المريض الذي يتقلب في فراشه من الألم، فهذا الفاعل إذا لاحظنا فعله، سنجد أن هناك مبادئ متعددة.

المبادئ الثلاثة:

للافعال الارادية عدة مبادئ أو عدّة اسباب وهي:

الأول: المبدأ القريب.

الثاني: المبدأ المتوسط.

الثالث: المبدأ البعيد.

فهذا الانسان الذي يسافر الى مكان معين، هناك مبدأ قريب لفعله، وهناك مبدأ متوسط، وهناك مبدأ بعيد، أما المبدأ القريب لهذا الانسان الذي يمشي، فهو القوة العاملة فى العضلات، أي تحريك العضلات، فحركات العضلات هي التي تسبب حركة الرِّجْل خطوة خطوة نحو هدفه، وهذه العضلات هي من الفواعل الطبيعية، ولا اشكال في أن عمل العضلات وحركة الأرجل مَثَلُها مَثَلُ عمل المعدة، فكما أن المعدة من الفواعل الطبيعية كذلك العضلات.

إذاً حين نبحث عن غاية لهذا الفاعل الطبيعي، وهو حركة العضلات وحركة الارجل،

فلابد أن نبحث عن هذه الغاية في نطاق الفاعل الطبيعي لا في نطاق غاية الفاعل الارادي، والفواعل الطبيعية غايتها هي ماتنتهي اليه حركتها، وهي غايه غير مرادة كما هو معلوم، وهذا لاينافي أن النفس هي التي تحرك العضلات، بناءً على ماتقدم في نظرية صدر المتألهين من أن النفس حقيقة واحدة ذات مراتب، وهي موجودة في مرتبة القوىٰ الطبيعية والنباتية والحيوانية، والنفس في مرتبة القوىٰ الطبيعية لاتعلم بما تفعل، أي في مرتبة فعل المعدة أو فعل العضلات وفعل الأرجل. ولهذا نقول إن لهذا المبدإ القريب وهو حركة العضلات، أي الفاعل الطبيعي غاية، ولابد أن تكون غايته من سنخه، من سنخ غاية الفاعل الطبيعي لا من سنخ الفواعل الارادية.

أما بالنسبة للمبدإ المتوسط وهو الإرادة التي تنشأ من الشوق، أي تحصل لدىٰ الانسان من رغبة وشوق للسفر الى المكان الفلاني، والارادة تسبب الحركة، لأن الانسان إذا أراد حرَّك أرجله، فالمبدأ المتوسط هو الشوق الذي تنبثق عنه إرادة وإجماع، والإرادة هي المبدأ وهي السبب في تحريك العضلات، وعلى هذا الاساس تكون الإرادة هي المبدأ والفاعل المتوسط، والإرادة هي من نوع الفواعل الارادية، وعلى هذا الاساس فان مثل هذا الفاعل إذا بحثنا عن غايته فلابد أن تكون غايته من سنخه، أي من سنخ الفاعل الارادي، وهي مالأجله الحركة، أي غاية مراده.

وهذا هو المبدأ المتوسط، وهو الشوق الذي تنبثق عنه الإرادة والاجماع، بمعنىٰ اجماع الأمر، والإرادة هي التي تجعل العضلات تتحرك، وغاية هذا المبدإ من نوعه، وهي غاية مراده، أي مالأجله الحركة، لا ماتنتهي اليه الحركة كالفاعل الطبيعي.

أما المبدأ البعيد، وهو المبدأ الثالث، الواقع بعد المبدإ المتوسط، فهو العلم، فالانسان قبل أن يحصل لديه شوق وتنبثق إرادة من هذا الشوق ويتحقق المشي، لابد أن تحصل في ذهنه صورة للفعل الذي سيقوم به، وهذه الصورة جزئية، فعندما تريد أن تسافر الى زيارة الامام الحسين عليه السلام تحصل لديك صورة لهذا الفعل الذي ستقوم به، وهذه الصورة هي المبدأ العلمي، وهذه الصورة نفسها يستتبعها الشوق الذي تتبعه الإرادة ثم تحريك العضلات. إذاً لابد أن يتصور الفاعل الفعل، وتصوره هذا هو المبدأ البعيد، أو قلْ

هو المبدأ العلمي، وهو يكون في رتبة سابقة على المبدإ الإرادي المتوسط.

وعلى هذا يكون لكل فعل من الافعال التي نلاحظها بالنسبة للفواعل الارادية ثلاثة مبادئ، وهي: مبدأ قريب وهو حركة العضلات والأرجل، ومبدأ متوسط وهو الشوق المستتبع للارادة، ومبدأ بعيد وهو تصور الفعل أو العلم بالفعل، لأنه لو لم يتصور الفعل ويعلم به لما حصل لديه شوق ولا إرادة.

قد تتطابق المبادئ في الغايات وقد لاتتطابق:

قد يقال: هل غايات هذه المبادئ متطابقة؟ الجواب: بالنسبة للمبدإ القريب، أي الفاعل الطبيعي، فان غايته ماتنتهي اليه الحركة، بينما المبدأ المتوسط والمبدأ البعيد ليسا من الفواعل الطبيعية وإنما هما من الفواعل الارادية، وغايتهما مالاجله الحركة.

وعلى هذا الاساس فقد تتطابق غايات المبادىء الثلاثة، وقد لاتتطابق، فمثلاً إذا لاحظنا الطفل الذي يقفز من هنا الى هناك، فان هذا الطفل ابتداءً يتصور القفزة، ثم يتحقق لديه شوق وتنبثق منه ارادة، ثم بعد ذلك يتحقق القفز منه. فإذا لاحظنا المبدأ البعيد أي العلم بالقفزة فهو متحقق، ثم المبدأ المتوسط وهو الشوق والإرادة فانه متحقق ثم المبدأ القريب وهو القفز من خلال حركة العضلات فهو أيضاً متحقق. وهذه المبادي متطابقة، لأن الغاية من المبدإ القريب هي الكون في المكان الآخر الذي يقفز اليه الطفل. والغاية من المبدإ المتوسط وهو الشوق والإرادة، في أن يقفز للمكان الفلاني متحققة، والغاية من المبدإ البعيد وهو التصور والعلم، وهو أن يتصور أن يكون في المكان الفلاني متحققة ايضاً. فهنا الغايات الثلاث متطابقة في ماانتهىٰ اليه الفعل، وهو أن يكون الطفل في المكان الفلاني الذي قفز اليه.

وقد لاتتطابق هذه المبادئ الثلاثة، فلو أن شخصاً ما أراد أن يذهب الى المكان الفلاني حتى يشتري سيارة مثلاً، فإذا لاحظنا المبدأ القريب له وهو حركة العضلات، وغاية حركة العضلات الذي هو فاعل طبيعي هو ماتنتهي اليه حركة العضلات، وهو الوصول الى معرض السيارات، هذا بالنسبة للمبدإ القريب أو الفاعل الطبيعي وهو حركة العضلات،

فان غايته الوصول الى معرض السيارات الفلاني. أما بالنسبة للمبدإ المتوسط وهو الشوق والارادة، أي إرادة شراء السيارة، والمبدأ البعيد هو تصور شراء السيارة، أي العلم بذلك، فان للمبدإ المتوسط والبعيد غاية غير الوصول الى معرض السيارات، وإنما هي شراء السيارة، أي مالاجله السير أو الحركة أو الوصول الى معرض السيارات، وليس غاية الارادة ـ المبدأ المتوسط ـ وغاية العلم والتصور ـ المبدأ البعيد ـ هي ماتنتهي اليه الحركة بل ما لاجله الحركة، أي ما لأجله الوصول لمعرض السيارات، وهو شراء السيارة، ومن الواضح انه ليس هناك تطابق.

المبدأ الفكري:

قد يتصور الانسان شيئاً معيناً ثم بعد ذلك يفكر ان هذا الفعل الذي تصوره، أفيه نفع له أم ليس فيه نفع له؟ ففي مثل هذه الحالة إذا تصور انه يشتري سيارة ثم عندما يفكر أن في شراء السيارة خيراً له، فيحصل لديه تصديق أن هذا الفعل الذي يفعله خير له، ففي مثل هذه الحالة نسمي المبدأ ـ أي تصور الفعل والعلم بأن شراء السيارة خير له ـ اصطلاحاً بالمبدإ الفكري، ان الفاعل هنا تأمل وفكر ثم علم وصدّق بأن الفعل فيه خير له، ولذلك يوجد مبدأ فكري الى فعله هذا، ونقول فى مثل هذه الحالة أن المبدأ العلمي يمثل مبدأ فكرياً.

المبدأ الخيالي:

وفى حالات أخرىٰ قد يتصور الفاعل الفعل إلا ان الفاعل لايتأمل ولا يفكر ان في الفعل فائدة وخير له، من قبيل عبث الطفل وقفزاته، أو حركة الانسان احياناً بلا غرض معين، فهنا يوجد مبدأ علمي لكنه ليس بفكري، أي يوجد تصور علمي فقط، وفي مثل هذه الحالة يقال: إن هذا المبدأ الذي لايكون مقترناً بتصديق الفاعل بأن الفعل خير له يسمىٰ بالمبدإ الخيالي.

إذاً لدينا مصطلحان: مبدأ فكري، ومبدأ خيالي، والفكري هو المبدأ العلمي المقترن

بتصديق الفاعل ان الفعل خير له، أي انت تتصور شراء السيارة ثم تتأمل وتصدق أن شراء السيارة خير لك. أما المبدأ الخيالي، فكالطفل الذي لايتأمل ولا يفكر في أن حركته أو قفزته الى المكان الفلاني فيهما خير له، فعدم اقتران المبدإ العلمي ـ تصور الفعل ـ بأن الفعل خير للفاعل يعبر عنه بالمبدإ الخيالي.

فاذا كان المبدأ العلمي هو المبدأ الفكري فان شراء السيارة يمثل غاية عقلائية، وعلى هذا الاساس نقول في هذه الحالة الغاية للمبدإ القريب هيَ الوصول للمعرض، أي ماتنتهي اليه الحركة، بينما الغاية للمبدإ المتوسط والبعيد هي شراء السيارة، وهنا لايوجد تطابق بين الغاية في الفاعل الطبيعي والفاعل الارادي، وهو المبدأ المتوسط أي الشوق والإرادة، والمبدأ العلمي المقترن بتصديق أن في شراء السيارة خيراً له.

أما بالنسبة للطفل الذي ليس له مبدأ فكري، ففي هذه الحالة يوجد للفعل مبدأ خيالي ولايوجد مبدأ فكري، والوهم الذي يحصل ويقال: أن فعل الصبي لاغاية له ناشئ من أن بعضاً يتصور انه لابد أن تكون هناك غاية فكرية أو غاية عقلائية، لأنه إذا كانت له غاية فكرية فانها تكون غاية لغير مبدإ، لأن المبدأ نفسه مبدأ خيالي، والمبدأ الخيالي لاتكون غايته عقلائية.

لكل فاعل غاية بحسبه:

كل فاعل لابد أن تكون لفعله غاية، فإذا كان الفاعل من الفواعل الطبيعية تكون غايته هو ماتنتهي اليه الحركة، وإذا كان الفاعل فاعلاً إرادياً، فإن كان المبدأ البعيد فكرياً فغايته عقلائية، وإذا لم يكن المبدأ البعيد فكرياً فلا يجب أن تكون له غاية عقلائية.

وبتعبير آخر عندما تريد أن تشتري شيئاً، فلا شك انك إذا شئت أن تشتري كتاب بداية الحكمة بدينار مثلاً، فإذا دفعت المبلغ تحصل على الكتاب، لكن لو أردت كتاب تفسير الميزان فان قيمته عشرة دنانير مثلاً، فلا يمكن افتراض حصولك على تفسير الميزان بسعر بداية الحكمة، ولذلك لايصح أن نقول: لماذا لايمكن أن تحصل بدينار واحد على تفسير الميزان؟!

إذا اتضح ذلك نقول: لماذا نتوقع من فعل الصبي غاية عقلائية فكرية، بينما فعل الصبي صادر من مبدإ خيالي غير عقلائي وغير فكري، فلابد أن نتوقع الحصول على غاية فكرية من فعل الانسان الذي يتصور ويصدق بالفائدة والخير من فعله.

وعلى هذا الاساس يتضح ان الاشكال الذي يقول: ان بعض الافعال لاغاية لها لم ينتبه الى هذه النكتة، لأنه لكل مبدإ من مبادئ الفعل غاية في الحقيقة بحسبه، ولكن نعرفها بعد التدقيق والتأمل.

هذا تمام الكلام فيما يرتبط بجواب الاشكال الثاني حول الفواعل الارادية.

الاشكال الثالث:

نلاحظ احياناً ان الفاعل المريد في افعاله الارادية لايصل الى كماله المطلوب وينقطع في وسط الطريق، يمنعه مانع، فمثلاً عندما يسافر الانسان الى مدينة معينة، في الطريق قد يمنعه مانع من مواصلة سيره، فإذا كان لكل شيء غاية وهي الكمال الأخير له، فان هذا الكمال الأخير للشيء لم يتحقق، لأن هذا الانسان لم يصل لغايته.

جواب الاشكال الثالث:

أما الاشكال الثالث، وهو أن بعض الفواعل الارادية لاتنتهي الى غايتها، كالمسافر حين يسافر ويعرض له مانع يمنعه من اتمام مساره والوصول الى مقصده، فهنا إذا لاحظنا هذا الانسان فان له غاية، ولكن بسبب التضاد والتزاحم بين العلل والمعلولات، قد لايصل الى الغاية المرادة له، وحينئذ لايصح أن نقول أن هذا المسافر لاغاية له، وإنما نقول أن هناك غاية ولكن وجد مانع، وهذا المانع هو الذي سبب عدم بلوغ هذه الغاية، أي تعذر تحقيق هذه الغاية. فعندما نقول: كل فاعل لفعله غاية، نقصد أن هذا الفاعل إذا تخلص مما يمنعه من الوصول الى غايته ستتحقق غايته، وإذا منعه مانع من الوصول الى غايته فسوف لاتتحقق غايته ولن يصل الى غايته.

وعلى هذا الاساس نقول: أن لكل فاعل من الفواعل سواء كان طبيعياً أو إرادياً غاية بحسبه ينتهي اليها في فعله ان لم يمنعه مانع.

الفصل التاسع

في نفي القول بالاتفاق

وهو انتفاء الرابطة بين مايعد غاية للافعال وبين العلل الفاعلية

في هذا الفصل يواصل المصنف الحديث حول العلة الغائية، وهو في هذا الفصل كما مضى في الفصل الثامن يناقش بعض الاتجاهات التي ذهبت الى نفي العلة الغائية، فمنهم من ذهب الى وجود الاتفاق، ونفي الرابطة الضرورية بين العلة الفاعلية والعلة الغائية، ولذلك عنون المصنف هذا الفصل بهذا العنوان.

العلة لاتتخلف ولا تختلف:

في هذا الفصل يشير المصنف الى مَنْ يقول أن العلة قد تتخلف وقد تختلف، أي أن من الغايات المترتبة على الافعال ماهي ليست مقصودة للفاعل ولكن مع ذلك تتحقق مثل هذه الغايات، من قبيل أن يحفر في الارض لكي يصل الى الماء ولكنه يعثر على كنز، وهذا مايعبر عنه بصاحب الحظ أو صاحب البخت السعيد. أومن قبيل معاكسة، كمن يأوي الى جدار لكي يستظل به من الشمس فينهدم عليه الجدار فيموت، وهذا يعبر عنه بصاحب البخت الشقي.

إذاً ذهب بعضٌ الى أن العلة قد تتخلف وقد تختلف. والمقصود بالتخلف هنا هو أن

المعلول يتخلف عن العلة، أي تتحقق العلة ولا يتحقق المعلول، والمقصود بالاختلاف هو أنه تتحقق العلة، يتحقق حفر البئر مثلاً، ولكن المعلول يختلف، فالمعلول المطلوب لهذا الفعل هو العثور على الماء، ولكن المعلول الذي يتحقق هو العثور على الكنز، وقد يستظل الانسان بالجدار، فالمعلول المطلوب هنا هو الاستظلال بالجدار، لكن المعلول الذي يتحقق فعلاً هو انهدام الجدار وموت الشخص، فالمعلول هنا اختلف عن المعلول الذي تحققه العلة.

والصحيح ان المعلول لايختلف ولا يتخلف، لأن المعلول دائماً موجود، وهو عندما تتحقق علته يتحقق ابداً، فلا يختلف ولا يتخلف عن علته إذا وجدت علته التامة.

أقسام الامور الكائنة:

يمكن أن نقسم الامور الموجودة الى اربعة أقسام:

١ ـ ماهو دائمي الوجود، كوجود الضوء عندما تشرق الشمس.

٢ ـ ماهو أكثري الوجود، كما في كون المرأة غالباً ماتلد طفلاً واحداً، أو غالباً ليد ورجل الانسان خمسة أصابع.

٣ ـ مايحصل بالتساوي، وهو من قبيل قيام وقعود الانسان.

٤ ـ مايحصل في حالات قليلة أو نادرة، كالمرأة التي تلد توأماً، أو وجود أكثر من خمسة أصابع للانسان في يديه ورجليه.

الامور كلها دائمية الوجود:

عندما نصنف الامور الى: أكثرية الوجود، وأقلية الوجود، ودائمة الوجود، ومتساوية الوجود، فانما يكون هذا التصنيف بالنظر العام غير الدقيق، ولكن بالنظر الدقيق نجد الامور كلها دائمية الوجود، أي لو دققنا فان كل الامور موجودة بشكل دائمي، وليس منها ماهو أقلي أومتساوٍ أو أكثري، لأنه متىٰ ماتوفرت العلة التامة وارتفعت تمام العوارض، وجب دائماً أن يوجد المعلول.

لاحظ الانسان الذي يكون له أكثر أو أقل من خمسة أصابع في يديه أو رجليه، أو

للمرأة التي تلد توأماً، فهذه حالات قليلة وليست كثيرة، وهي ليست دائمية الوجود بالنظر العام. ولكن هذه الحالات دائمية الوجود بالنظر الدقيق، لأنه لو لاحظنا حالة ولادة التوأم، فانما تحصل هذه الولادة ويخلق في رحم الانثى اكثر من جنين إذا انقسمت البويضة بعد اخصابها بالحيمن الذي يُلقح هذه البويضة، فإذا وجدت الاسباب اللازمة لانقسام البويضة المخصبة لابد أن تنقسم ويحصل منها جنينان لاواحد. إذاً دائماً متى ماوجدت اسباب انقسام البويضة المخصبة يحصل التوأم، ومتى مالم تكن كذلك لايحصل التوأم.

كذلك الانسان الذي له ستة اصابع في يده، لابد أن ذلك نشأ من سبب معين، فكلما وجد السبب كانت الاصابع ستة وإلا لم تكن كذلك، وهذا الامر دائمي الوجود، وان كان بالنظر العرفي العام أقلي الوجود.

كذلك المتساوي يكون دائمي الوجود، فكلما أراد زيد القيام وهو قادر على القيام ولم يكن مانع من القيام تحقق القيام وهذا دائماً. أي اذا تحققت العلة التامة يتحقق المعلول ولا يتخلف عنها، كما أنه لايختلف.

كذلك الأمر الأكثري الوجود لايكون أكثرياً وإنما يكون دائمي الوجود.

إذاً الأكثري الوجود والمتساوي الوجود كلها أمور دائمية الوجود. أما بالنسبة للأمثلة التي ذكرت في المقام فانه كلما حفر الانسان أرضاً وكان تحتها في طريق الحفر كنز، فحتماً ودائماً سيعثر على الكنز، وكلما حفر الانسان أرضاً ولم يكن هناك في مكان الحفر كنز، فلن يعثر على الكنز. لكن المشكلة تنشأ من كون الانسان ينسب احياناً المعلولات مجازاً الى غيرها، ولهذا يتوهم أن تلك المعلولات لها علل غير العلل الحقيقية.

كذلك بالنسبة للانسان الذي يريد أن يستظل بالجدار فينهار عليه، فانه كلما كان الجدار ـ دائماً ـ بالغاً الى درجةً من التداعي فسوف ينهار ويسقط في اللحظة الفلانية، سواء كان تحته أحد أم لا، ولذلك يقدرون في هذه الازمان مثلاً أن البناية الفلانية سوف تسقط ـ بسبب تداعيها ـ في الساعة كذا وفي الدقيقة كذا بشكل دقيق.

وعلى هذا الاساس لايصح ماذهب اليه بعض علماء الطبيعة، كما ينسب ذلك الى

ذيمقراطيس اليوناني من أنه قال: أن عالم الطبيعة مؤلف من ذرات صغيرة، تسبح في فراغ وخلاء لامتناهي، وهي تتحرك بشكل دائم ومستمر، وقد اتفق صدفةً أن التقىٰ بعضها ببعضها الآخر، وفي هذا اللقاء تحققت الأجسام، فما كان من الاجسام كثيفاً بقي، وما لم يكن كذلك اضمحل، كاضمحلال وفناء الغيم مثلاً.

وهذا الكلام غير تام، لأن هناك تلازماً ضرورياً بين الفاعل وفعله، فمتى ماانتفىٰ الفاعل انتفي الفعل، أي توجد رابطة ضرورية وحتمية بين الفاعل والفعل، فمتىٰ ماتحققت تمام الشرائط وارتفعت تمام الموانع فان الافعال تنتهي الى تمام غاياتها. وعلى هذا لايمكن ان تتحقق الشرائط وتنتفي الموانع ولاتتحقق الأفعال أو غايات الأفعال.

الفرق بين العلة الغائية والغاية:

سيأتي الحديث في الفصل العاشر عن الفرق بين المادة والعلة المادية، والصورة والعلة الصورية، وهنا نشير الى الفرق بين الغاية والعلة الغائية.

والفرق بينهما أن الغاية يكون لها وجود ذهني ووجود خارجي، أي انك عندما تريد أن تأكل يكون لغايتك وجود ذهني، الهدف من الأكل وهو تحقيق الشبع وسدّ الجوع، فالغاية في وجودها الذهني تكون علّة لفاعلية الفاعل، وأما الغاية بوجودها الخارجي، كتحقق شراء السيارة أو تحقق الشبع مثلاً، فتكون معلولة للفعل، فالشبع يكون معلولاً للاكل، وشراء السيارة يكون معلولاً لعقد البيع والشراء والذهاب لشراء السيارة.

إذاً الغاية بوجودها الذهني تكون علّة لفاعلية الفاعل، وبوجودها الخارجي تكون معلولاً للفعل، وعلى هذا الاساس، نعبر عن الغاية بوجودها الذهني والتي تكون علّة لفاعلية الفاعل، بالعلة الغائية، فنقول بأن الفعل عادة ينشأ من علة فاعلية، والعلة الفاعلية للفعل، للأكل مثلاً هو الانسان نفسه الذي يأكل، وكذلك هذا الفعل له علة غائية وهي الوجود الذهني للغاية، أي تصور الشبع والغاية التي تتحقق من هذا الأكل. وإذا لاحظنا الغاية من حيثُ وجودها الخارجي فإنها تكون معلولة لفعل الفاعل كالشبع، فهنا لانسميها علّة غائية وإنما نسميها غاية.

ارتباط غايات الأفعال بفواعلها:

هناك رابطة وعلاقة واتصال وجوديبين الغاية والفعل الصادر من الفاعل، أي هناك رابطة وجودية بين الكمال الذي هو الغاية بوجودها الخارجي التي تكون معلولة لفعل الفاعل وبين الفعل الصادر من الفاعل. فهناك رابطة وجودية بين الشبع والأكل الصادر من الفاعل، وهذه الرابطة اشار اليها المصنف بقوله: إن هناك نحواً من الاتحاد بين ذلك الكمال الذي هو الغاية وبين الفعل.

الاتحاد الوجودي بين العلة والمعلول:

هنا اشارة الى بحث بحثه الحكماء المسلمون، وهو أن هناك اتحاداً وجودياً بين العلة ومعلولها، أما نوع هذا الاتحاد، وكيفية تصوير هذا الاتحاد، فربما تأتي الاشارة إليه في مباحث قادمة. ولكن الحكماء أشاروا الى ان المعلول هو العلة ولكن العلة برتبة أعلى، والعلة هي المعلول ولكن برتبة أدنىٰ. أي ان مالدى المعلول من كمال فانه تمتلكه بتمامه العلة وزيادة، فالكمال الموجود فيالمعلول موجود في العلة مع زيادة، لأن مايعطي الشيء لايكون فاقداً له، وفاقد الشيء لايعطيه. هذا هو معنىٰ الاتحاد الوجودي بين العلة ومعلولها.

الفصل العاشر

العلة الصورية والمادية

العلل الداخلية التي هي علل القوام، أي المادة والصورة، إنما تكون في بعض الحالات، بينما علل الوجود تكون في تمام الحالات. وبعبارة أخرىٰ الى علل القوام وهي المادة والصورة، انما تكون في الاجسام خاصة، لأن الجسم مؤلف من مادة وصورة، بينما علل الوجود ـ العلة الفاعلية والعلة الغائية ـ تكون في الاجسام وفي غير الاجسام، أي ليس هناك موجود في عالم الامكان إلّا وله علة غائية.

وببيان آخر، إن الموجودات المجردة، كالعقل المجرد في ذاته وفعله كما قالوا، لها علة فاعلية ولها علة غائية، بينما ليس لها علة مادية ولا علة صورية، ليس لها علة مادية لأنها مجردة عن المادة، كما انها ليست جسماً فلا تكون لها علة صورية، بينما لابد أن تكون لها علة فاعلية هي التي أفاضت وجودها، ولها علة غائية وهي مايصدر لأجله المعلول.

إذاً تختلف الموجودات الجسمية عن غيرها في أن لها أربع علل: علة مادية وعلة صورية ـ لأن الجسم يتألف من مادة وصورة لأن العلة المادية والعلة الصورية هي من مختصات الاجسام ـ وعلة فاعلية وعلة غائية.

العلة المادية والمادة والعلة الصورية والصورة:

ماالمقصود بالعلة المادية والمادة؟ وماالمقصود بالعلة الصورية والصورة؟

إننا أساساً تارة نلاحظ المادة بالنسبة للجسم، أي بالنسبة للمركب المؤلف من المادة ومن الصورة، فنسمي المادة بالعلة المادية بالنسبة للجسم، وتارة نلاحظ المادة لابالنسبة للمركب، وهو الجسم المؤلف منها ومن الصورة، وإنما نلاحظها بالنسبة الى الصورة فقط، فنسميها المادة.

وهكذا الصورة، فتارة نلاحظها بالنسبة للجسم المركب منها ومن المادة، فتسمىٰ بالعلة الصورية، وأخرىٰ نلاحظها في قبال المادة فقط فنسميها بالصورة. هذا هو الفرق بين الصورة والعلة الصورية، وهو فرق اعتباري بنحو اللحاظ، وكذلك الفرق بين المادة والعلة المادية هو فرق اعتباري بنحو اللحاظ أيضاً، فمرة نلاحظ المادة بالنسبة للمركب منها ومن الصورة فتكون علة مادية، وأخرىٰ نلاحظها بالنسبة للصورة فقط فتكون مادة. وهكذا الصورة.

معنىٰ العلة:

المقصود بالعلية هنا مطلق مايتوقف عليه الشيء، سواء كان ذلك المتوقف عليه معطي الوجود أو لم يكن معطياً للوجود.

معنىٰ الصورة:

الصورة قد تطلق ويراد منها الهيأة والشكل الخارجي للشيء، وقد تطلق الصورة ويراد منها الوجود الذهني، أي الصورة الموجودة في الذهن، الصورة الذهنية، والمقصود هنا لا المعنىٰ الأول ولا المعنىٰ الثاني، وإنما المقصود بالصورة هنا هي أحد أنواع الجواهر الخمسة المتقدمة، أي مابه فعلية الشيء ومابه الأثر في الشيء، كالنفس الناطقة بالنسبة للانسان، فان منشأ الأثر وفعلية النوع الانساني إنما تكون بسبب النفس الناطقة، أي بهذه

الصورة النوعية، فالنفس الناطقة هي منشأ الآثار بالنسبة للانسان، لأن فعلية النوع الانساني وتحصله ووجوده إنما يكون بالنفس الناطقة.

معنى المادة ومناقشة الماديين:

المادة هي الاستعداد والقابلية، أي هي حيثية قبول الصور. والمصنف أشار الى أن جملة من علماء الطبيعة قالوا: ليس هناك من علة سوى العلة المادية، أما بقية العلل فنفوا وجودها، لأنهم زعموا أن الموجود هو عالم الطبيعة والمادة فقط، فالوجود يساوي المادة والمادة تساوي الوجود، وانكروا كل موجود خارج اطار المادة.

والمصنف يقول: ماهو مقصود هؤلاء؟ هل يعنون بالمادة المادة الأولى أو المادة الاولى والثانية مثلاً؟ فإننا لو لاحظنا المادة لوجدنا أن حيثيتها هي حيثية القبول، الاستعداد، الفقدان، أي هي عبارة عن استعداد فقط، هي حيثية قبول الصور، ولذلك كانت المادة شيئاً فاقداً للصور الفعلية، أو قل المادة مادامت حيثيتها حيثية الفقدان فليس لديها قابلية أن تمنح الوجود لشيء أو تعطي لشيء، لأن فاقد الشيء لا يعطيه، لأن حيثية المادة هي حيثية الفقدان، فهي مجرد استعداد لاتتحقق ولا تتحصل إلا بالصورة. هذه هي المادة الاولى، أي الهيولى الأولى للعالم.

أما المادة الثانية فهذه أيضاً فقيرة، والتي هي عبارة عن الاجسام، فالجسم فقير، لأن حيثيته حيثية قبول الصور النوعية، كما أن الجسم والمادة الثانية هي أمر مشترك في كل الموجودات المادية، فإذا كان الأمر كذلك، إذاً لماذا اختلفت الموجودات المادية في آثارها المترتبة عليها؟ هذا من جهة. ومن جهة أخرى أن الممكن حتى يخرج من حد الاستواء ويصل الى حد الضرورة، أي لكي يخرج من حد استواء النسبة الى الوجود والعدم ويصل الى حد الضرورة والوجوب ويكون وجوده واجباً، لاتكفي لذلك الأولوية،أي أولوية الوجود على العدم، وإنما لابد أن يصل طرف الوجود الى درجة الوجوب، درجة ١٠٠٪، لا كما قال المتكلمون تكفي بذلك الأولوية، لأن الشيء مالم يجب لايوجد كما تقدم. وهذا معناه أن العلة لابد أن تسد كل أبواب العدم على المعلول،

وإلا لو بقي باباً للعدم مفتوحاً على المعلول، لأتى السؤال: لماذا وجد هذا ولم يعدم؟ وعلى هذا الاساس فانه لابد أن يصل هذا الموجود لدرجة الوجوب لكي يوجد، وإلا فلن يوجد. إذاً لايمكن أن تكون العلة منحصرة بالمادة كما قال الطبيعيون.

وهذا الكلام في مناقشة الطبيعيين نقرره ببيان آخر وملخصه: ان الدليل على عدم انحصار العلة بالمادة، والدليل على عدم صحة ماذهب اليه الماديون، الذين يقولون أن الوجود يساوي المادة، والمادة تساوي الوجود، وليس هناك من علة في هذا الوجود غير العلة المادية، نقول الدليل على بطلان هذا الكلام وعدم انحصار العلة بالمادة يتألف مما يأتي:

الدليل الأول: يتكون من مقدمات، وهي:

الأولى: أن حيثية المادة هي حيثية القوة والاستعداد والقبول.

الثانية: ان حيثية القوة ملازمة للفقدان والعدم، لأن ماهو بالقوة يكون فاقداً للفعلية.

الثالثة: فاقد الشيء لايعطيه ولا يوجده.

والنتيجة انه لابد أن توجد فعلية الجسم من دون علة، وهذا محال، لأنه إذا كانت المادة فقط تمنح فعلية الجسم، والمادة فقيرة فلا يمكن أن تعطي ذلك، وعلى هذا الاساس لايمكن أن توجد فعلية الاجسام بدون علة، فهذا محال.

الدليل الثاني: أن الشيء مالم يجب لايوجد، لأن الأولوية التي قال بها المتكلمون ابطلناها فيما سبق. والوجوب يعني الضرورة واللزوم، وهذه الضرورة لايمكن أن تستند الى المادة، لأن حيثية المادة هي حيثية القبول والامكان، والوجوب لايمكن أن يستند للامكان. إذاً الوجوب يحصل من خارج المادة ومن غير المادة.

الفصل الحادي عشر

في العلة الجسمانية

ان العلة الجسمانية أو الفاعل الطبيعي يكون محدوداً في أثره، أي يكون محدوداً من حيثُ العدد، بمعنىٰ أن أثره محدود عدداً، وليس هو لامتناهياً، كما يكون محدوداً من حيثُ الزمانُ والمدّةُ، كذلك يكون محدوداً من حيثُ الشدّةُ الوجوديةُ، الى درجة شدة معينة. فلو لاحظنا النار مثلاً، فأثرها في الاحراق له حد معين أي له عدد معيّن، وله مدة زمانية معينة، وله شدة معينة، ولذلك فان الحرارة المتولدة من الشمعة، لها كمية معينة، ولها زمان معين، ولها درجة شدة معينة، بينما الحرارة المتولدة من الفحم لها عدد ومدة وشدة تختلف، وهكذا. إذاً تكون العلل الجسمانية محدودة في عددها ومدتها وشدتها.

الدليل على أن العلة الجسمانية محدودة:

الدليل يقام على اساس الحركة الجوهرية، لأن العلة الجسمانية كما توجد حركات في اعراضها فكذلك هي متحركة بجواهرها، أي كما أن العرض متحرك كذلك الجوهر متحرك، فهي في ذاتها وعمقها متحركة، أي أن الاجسام عبارة عن موجودات سيّالة، متحركة، وجودها وجود سيال تتناوب عليه الصور النوعية، ولهذا فكل صورة من الصور النوعية محدودة في مقطع خاص من الحركة، ثم بعد ذلك تليها صورة أخرىٰ في المقطع

الثاني. في ضوء هذا الفهم فالصورة الموجودة اليوم غير الصورة الموجودة بالامس وغير الصورة التي سوف تأتي غداً، أي أن الصورة الموجودة هذا اليوم كانت معدومة بالامس، وهي معدومة في الغد. فهي إذاً محاطة بعدمين، باعتبار أن كل وجود جسماني هو وجود سيّال تتناوب عليه الصور النوعية. فهذه الصور محاطة بعدمها بالامس وبعدمها في الغد، فهي محدودة بعدم قبلها وبعدها.

ولازم محدودية الصور النوعية محدودية آثار هذه الصور، فالصورة الموجودة هذا اليوم أثرها محدود بحدود هذا اليوم، بينما لم يكن لها أثر بالامس ولا يكون لها أثر في الغد، لأنه سوف تكون هناك صور غيرها، والأثر دائماً يكون أضعف من صاحب الأثر.

العلة الجسمانية لاتفعل إلّا مع وضع خاص بينها وبين المادة:

الحكم الآخر للعلل الجسمانية، انها لاتفعل إلّا مع وضع خاص بينها وبين المادة، أي نسبة مكانية خاصة بين العلة الجسمانية وأثرها، فمثلاً لابد أن تكون النار في وضع معين والخشب في وضع معين لكي يتقد ويشتعل، وإلّا لو كانت النار على السطح والخشب على الأرض فلا يحترق الخشب.

وباعتبار أن العلة الجسمانية محتاجة في وجودها الى المادة فكذلك هي في تأثيرها وأثرها تكون محتاجة الى المادة، لأن الايجاد فرع الوجود، والعلل الجسمانية تكون مؤثرة في ايجادها ايضاً للمادة، ولا تؤثر مالم تكن هناك مادة، فالعلة الجسمانية كما أنها في وجودها محتاجة الى المادة فكذلك هي في تأثيرها محتاجة الى المادة، أي عندما تؤثر لابد من مادة تقوم بها الصورة، كالنار عندما تحترق لابد من خشب تقوم به الصورة النارية، ولابد من وضع خاص بين النار والخشب.



المرحلة الثامنة

في انقسام الموجود الى الواحد والكثير



الفصل الأول

في معنى الواحد والكثير

مفهوم الواحد والكثير من المفاهيم الواضحة البديهية، التي تنتقش في النفس انتقاشاً أولياً، وبتعبير آخر أن المفاهيم تنقسم الى قسمين: مفاهيم ماهوية، وهي قابلة للتعريف ولها حد، كمفهوم الانسان فيمكن تعريفه تعريفاً حقيقياً، أي ان له حداً مؤلفاً من جنس وفصل، فتقول في تعريف الانسان: حيوان ناطق.

وهناك نوع آخر من المفاهيم هي المعقولات الثانية، وهذه المعقولات الثانية، كمفهوم الوجود، والعلة، والامكان، والمعلول، ليست مفاهيم ماهوية، بل مفاهيم ثانوية فلسفية، أو قل: معقولات ثانية فلسفية. وهي لاحد لها، لأنها ليست مفاهيم ماهوية، والحد للماهية وبالماهية، ولذلك فهي غير قابلة للتعريف.

تعريف الواحد والكثير:

أن مفهوم الواحد ومفهوم الكثير من المفاهيم البديهية المستغنية عن التعريف، فهما من المعقولات الثانية الفلسفية، التي يعرفها الذهن بذاتها وبلا واسطة، وليس كمفهوم الانسان الذي نعرفه بواسطة الحيوان والناطق، أو مفهوم الحيوان الذي نعرفه بواسطة الجسم النامي والحساس المتحرك بالارادة. وقد يذكر تعريف لفظي لمفهوم الواحد، وهو ليس تعريفاً

حقيقياً، لأن المعنىٰ واضح في الذهن، ولكن اللفظ المستعمل ربما لم يكن معروفاً، فيستعمل لفظاً بديلاً عنه ومرادفاً له، كما في لفظ البشر، فربما وجد شخص لايعرف على ماذا يدل هذا اللفظ، وإلا فمفهوم البشر واضح في ذهنه، فيقال له: البشر يعني الانسان، فكلمة انسان ليست تعريفاً حقيقياً للبشر بل هي تعريف لفظي. وهكذا مفهوم الوجود فانه من المفاهيم البديهية، لكن لنفترض أن لفظ الوجود غير واضح لدىٰ بعضٍ، فيقول: ماهو الوجود؟ فيقال له: هو المتحقق أو الثابت العين.

فهذه الألفاظ البديلة تحكي عن ذلك المفهوم الواضح في الذهن، لأن بعض الالفاظ غير واضحة، فالتعريف اللفظي هو استبدال لفظ بلفظ آخر، وإلا فالمفهوم واضح في الذهن ولا لبس فيه.

وهكذا الحال في مفهوم الواحد والكثير، فانهما من المفاهيم غير الماهوية، التي لايمكن ان تعرّف تعريفاً حقيقياً، بل نعرّفها تعريفاً لفظياً، لأنها من المفاهيم البديهية المستغنية عن التعريف. ولهذا عرَّفها بعضٌ بهذا التعريف اللفظي، فقال: الواحد مالاينقسم من حيثُ إنه لاينقسم، والكثير: ماينقسم من حيثُ إنه ينقسم.

التقييد بالحيثيات:

في هذا التعريف يوجد تقيد بالحيثية، يقال: لولا الحيثيات لبطلت الفلسفة. أي أن المفاهيم في الفلسفة مبنية على الحيثيات، لكي يكون التعريف دقيقاً، ولذا قالوا في التعريف هنا: من حيثُ إنه... أي أن هذا الكتاب إذا لاحظناه من حيثُ انه لاينقسم فانه واحد، وإلا يمكننا أن نجزئه الى عدة اوراق، فلا يعود واحداً بل كثيراً. فإذا لاحظناه من حيثُ إنه ينقسم فهو كثير. إما إذا لاحظناه من حيثُ إنه لاينقسم فهو واحد.

فقيد الحيثية في التعريف مهم جداً، لأن هذا الواحد نفسه يمكن أن يكون كثيراً لكن بلحاظ آخر وحيثية أخرىٰ. فباختلاف اللحاظ يختلف المفهوم، فهذا الكتاب بلحاظ أنه لاينقسم مفهومه واحد، وبلحاظ أنه يمكن تقسيمه وتجزئته يكون مفهومه كثيراً، أي من حيثُ إنه ينقسم يكون كثيراً، فباختلاف اللحاظ صار الكتاب واحداً أو كثيراً.

لزوم الدور من تعريف الواحد والكثير:

ان هذا التعريف للواحد والكثير لو كان حقيقياً للزم منه الدور، وقد اشرنا الى أن هذه التعريفات لفظية ولايمكن ان تكون حقيقية، لأن مفهومي الواحد والكثير من المفاهيم الثانية الفلسفية وليست مفاهيم ماهوية، فلا يمكن تعريفها تعريفاً حقيقياً.

أمّا كيف يلزم الدور؟ فان تعريف الواحد يتوقف على تعريف الكثير، أي لكي نعرف معنىٰ الواحد نحتاج تصور ومعرفة ماينقسم، والشيء القابل للقسمة هو الكثير. كما أن تصور الكثير يتوقف على تصور مفهوم المنقسم؛ وبالتالي فتصور مفهوم الواحد توقف على مفهوم المنقسم، وتصور مفهوم المنقسم توقف على الكثير.

إذاً يكون مفهوم المنقسم متوقفاً على مفهوم المنقسم، وهذا هو توقف الشيء على نفسه، وهو دور، والدور محال. وعليه فهذا التعريف للواحد والكثير ليس تعريفاً حقيقياً.

تنبيه: الوحدة تساوق الوجود:

ان الوحدة والكثرة هي وحدة وكثرة مفهومية، فلو لاحظنا الوحدة من حيثُ المصداقُ، أي الوحدة في الخارج، فان العلاقة بين الوحدة والوجود هي علاقة تساوق، بمعنىٰ أن الوجود يساوق الوحدة والوحدة تساوق الوجود. كما هو الحال في الوجود والخارجية فانهما متساوقان أيضاً، أي الخارجية هي الوجود والوجود هو الخارجية. كذلك الوحدة والوجود، فكل مايصدق عليه أنه موجود يصدق عليه أنه واحد وبالعكس. والمساوقة، كما سبق في المرحلة الاولىٰ، معنىٰ أعلى من التساوى، أي أن درجة التطابق أعلىٰ.

فعندما نقول الوحدة تساوق الوجود، والوجود يساوق الوحدة، نعني أن الواحد من حيثُ إنه واحد هو وجود، والوجود من حيثُ إنه وجود هو واحد. ولكن هذا التساوق المصداقي لايعني أن مفاهيمهما متساوقة ومتطابقة وواحدة، وإنما مفهوم الوجود في الذهن غير مفهوم الواحد في الذهن، ولكنهما في الخارج متساوقان.

إشكال:

عندما نقول الموجود يساوق الواحد والواحد يساوق الموجود يلزم اشكال، وهذا الاشكال هو: أن الواحد من أقسام الموجود، بينما هنا أصبح الواحد نفس الموجود، أي صار قسماً لنفس القسيم.

ولكي يتضح المطلب نذكر هنا مثالاً وهو: ان الكلمة تنقسم الى: اسم وفعل وحرف، فالاسم أخص من الكلمة، فاذا قلنا: ان الاسم هو الكلمة والكلمة هي الاسم، يصبح القسم نفس المقسم، والعكس كذلك.

وهنا نقول: الواحد نفس الموجود والموجود نفس الواحد، ثم الموجود تقسمه الى الواحد والكثير. والكثير مباين للواحد بالبداهة لأنهما قسيمان. فيصبح لدينا أن بعض الموجود ـ وهو الكثير ـ من حيثُ إنه كثير ليس بواحد، وهذا يناقض أن الموجود يساوق الواحد.

وبعبارة أخرىٰ: عندما نقول كل موجود واحد، فهذه موجَبة كلية، تناقضها السالبة الجزئية، هي: بعض الموجود ليس بواحد. لأننا قسّمنا الموجود الى واحد وكثير. وقلنا إن الوحدة تساوق الوجود، فيلزم من ذلك اجتماع النقيضين، لأن بعض الموجود ليس بواحد ـ أي الكثير ـ وكل موجود واحد، لأن الوحدة تساوق الوجود، فيلزم اجتماع النقيضين، وهو محال. فلابد أن تكون احدىٰ هاتين القضيتين صحيحة والاخرىٰ كاذبة.

جواب الاشكال:

إذا اختلفت القضيتان في وحدة الحمل فلا تناقض بينهما، وعلى هذا الاساس تم حل بعض القضايا المتناقضة ظاهراً، مثل الجزئي جزئي والجزئي ليس بجزئي.

وهكذا الأمر هنا، فان الوحدة في قولنا: كل موجود واحد، هي غير الوحدة التي هي محمول في قولنا: بعض الموجود ليس بواحد. فإذا كان المحمول متغايراً في القضيتين، فلا تناقض.

فالواحد تكرر بنفس اللفظ، لكنه في القضية الأولىٰ غير ماهو في القضية الثانية في المعنىٰ، ففي القضية الاولىٰ نلحظه من حيثية وزاوية نظر غير الحيثية وزاوية النظر التي نلحظه بها في القضية الثانية. فتارة نلحظ الواحد بما هو هو من دون أن نقيسه لغيره، وأخرىٰ نلحظه بالمقارنة وبالقياس لغيره الذي هو الكثير، ففي اللحاظ الأول نلاحظه بقطع النظر عن الغير، فهذا الواحد مساوق للوجود. ومرة أخرىٰ نلاحظه بالنظر لغيره، فيكون الواحد مقابلاً للكثير، فاصبح الواحد هنا غير الواحد هناك.

وهذابمثابة قولنا: كل موجود خارجي، وكل خارجي موجود، ومرّة اخرى نقول: الموجود ينقسم الى ذهني وخارجي، فتصبح لدينا موجبة كلية هي: كل موجود خارجي، وسالبة جزئية هي: بعض الموجود ليس بخارجي. وهناك تناقض بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية، فلابد أن تكون احدهما صحيحة والاخرىٰ ليست بصحيحة. بينما في هذا المثال كلاهما صحيحة، لأن المقصود بالخارجي مختلف في القضيتين، فالخارجي في الاولىٰ بمعنىٰ الخارجية إذا لاحظناها بنفسها. وأما الخارجية في القضية الثانية فبالقياس للذهني.

الفصل الثاني

في أقسام الواحد

الواسطة في الثبوت:

توجد لدىٰ الحكماء المسلمين عدة مصطلحات في الواسطة هي: الواسطة في العروض، والواسطة في الاثبات، والواسطة في الثبوت.

والمقصود بالواسطة في الثبوت، كما يقال إن النار واسطة في الثبوت لحرارة الماء مثلاً، ويعني ذلك أن الواسطة في الثبوت هي علة للوجود العيني.

الواسطة في الاثبات:

أما الواسطة في الاثبات فانها ترتبط بعالم الذهن وبعالم المعرفة، فعندما يكون شيء ما سبباً لمعرفة آخر يكون واسطة في اثباته، ولا صلة لذلك بعالم الخارج وعالم الثبوت. أي إذا كان الشي واسطة في التعرف على شيء آخر فهو واسطة في اثباته، ولذلك يعبّر عن الحد الاوسط في القياس بالواسطة في الاثبات. واحياناً يمكن أن يكون المعلول واسطة في اثبات العلة، واحياناً بالعكس.

فإذا كانت العلة واسطة في اثبات المعلول يكون البرهان لمياً. وإذا كان المعلول واسطة في اثبات العلة يكون البرهان إنيّاً.

الواسطة في العروض:

هي أن ينقل الذهن حكم أحد المتحدين الى المتحد الآخر، بنحو من المجاز ووجود نوع من الوحدة بينهما، ثم يلاحظ الذهن حكم أحدهما فينقله الى الآخر، وهذا مجاز عقلي. وعادة بالتحليل العقلي يدرك الفيلسوف هذا المجاز.

ومن المعلوم أن بعض المجاز يكون واضحاً وبعضه يحتاج الى تمعن وتحليل، فاذا سافر شخص بالسيارة أو السفينة مثلاً، نقول: سار فلان الى البلد الفلاني أو عندما تتحرك السيارة أو السفينة في الماء تقول فلان تحرك. ولكن عندما نتأمل سندرك أن سائق السيارة أو قبطان السفينة لايتحرك بل المتحرك هو السيارة أو السفينة نفسها، غير ان العقل نقل حكم السفينة أو السيارة الى قائدها، بنحو من المجاز. وكذلك عندما نقول فلان ركب الطائرة وطار الى البلد الفلاني، فهو في الحقيقة جالس في الطائرة ولم يتحرك. والمتحرك في الواقع هو الطائرة، ولوجود اتحاد ينقل الذهن حكم احدهما الى الآخر، وهذا مايعبر عنه بالواسطة في العروض. أي هناك اتحاد بين شيئين ولأحدهما حكم، والذهن ينسب الحكم للآخر، وعندها نقول تحققت الواسطة بالعروض. ويعبر عن هذه الواسطة احياناً، الحيثية التقيدية.

أقسام الواحد:

الواحد ينقسم الى: واحد حقيقي وواحد غير حقيقي.

الواحد غير الحقيقي:

هو ماتصف بالوحدة لابنفسه، بل بعروض غيره، أي يتحد مع واحد حقيقي، مثل زيد وعمر فإنهما واحد بالانسانية، والانسان والفرس المتحدين بالحيوانية.

فالواحد غير الحقيقي: الذي يتصف بالوحدة بعرض غيره، أي بواسطة في العروض، بمعنىٰ يتحد نوع اتحاد مع واحد حقيقي، نصطلح عليه اصطلاحات متعددة:

١ ـ يسمىٰ تساوياً إذا كان اتحاداً في الكم.

٢ ـ يسمىٰ تشابهاً إذا كان اتحاداً بين شيئين من كيفٍ واحد.

٣ ـ يسمىٰ تجانساً إذا كان اتحاداً بالجنس.

٤ ـ يسمىٰ تماثلاً إذا كان اتحاداً بالنوع.

٥ ـ يسمىٰ تناسباً إذا كان اتحاداً بالنسبة.

٦ ـ يسمىٰ توازياً إذا كان اتحاداً بالوضع.

الواحد الحقيقي:

هو الذي يتصف بالوحدة بنفسه من دون واسطة بالعروض ـ كالانسان الواحد ـ ينقسم الى قسمين:

١ ـ ذات متصفة بالوحدة، وهو الواحد غير الحق.

٢ ـ ذات هي نفس الوحدة، وليست متصفة بالوحدة، وهي الوحدة الحقة. وهو الصرف من كل شيء، والوجود الواجب تعالى.

والذات المتصفة بالوحدة، أي الواحد غير الحق ينقسم الى قسمين:

١ ـ واحد بالخصوص، وهو واحد بالعدد.

٢ ـ واحد بالعموم، وهو ينقسم الى:

أ ـ واحد بالعموم المفهومي، وهو ينقسم الى:

١ ـ واحد نوعي كوحدة الانسان.

٢ ـ واحد جنسي كوحدة الحيوان.

٣ ـ واحد عرضي كالماشي والضاحك.

ب ـ واحد بالعموم الوجودي، وهو الوجود السعي، أي الوجود المنبسط، كوجود عالم الامكان.

والواحد بالخصوص، ينقسم الى قسمين:

الأول: لاينقسم من حيثُ الطبيعة المعروضة للوحدة، كما لاينقسم من حيثُ وصف

الوحدة، وهذا ينقسم الى قسمين:

أ ـ نفس الوحدة وعدم الانقسام.

ب ـ وغيره، وغيره ينقسم الى:

١ ـ وضعي كالنقطة الواحدة.

٢ ـ غير وضعي كالمفارق المجرد عن المادة.

الثاني: القسم الآخر من الواحد بالخصوص، هو ماينقسم وهو كذلك ينقسم الى قسمين:

أ ـ يقبل الانقسام بالذات كالمقدار الواحد.

ب ـ يقبله بالعرض كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره.

هذا فهرس عام للمبحث.

ومن الواضح أن التقسيم الذي يقوم به المصنف هنا هو من نوع القسمة العقلية الحاصرة، التي تدور بين النفي والاثبات، فيقول: الواحد إما حقيقي أو غير حقيقي. والواحد الحقيقي: هو الذي يتصف بالوحدة من غير واسطة بالعروض. والواحد غير الحقيقي: هو الذي يتصف بالوحدة بواسطة في العروض. وقد تقدم بيان المقصود بالواسطة في العروض.

والواحد الحقيقي إما ذات متصفة بالوحدة، أو ذات هي نفس الوحدة.

فالذات التي تتصف بالوحدة، شيء والوحدة شيء آخر، كالورقة وبياض الورقة، أو العروض والمعروض، بينما في الواحد بالوحدة الحقة تكون الذات هي عين الوحدة، أي لاتوجد هناك صفة وموصوف أو عارض ومعروض غير هذه الوحدة.

وعلى هذا الاساس فان الواجب تعالى الذي حيثيته حيثية الوجود هو مصداق الواحد بالوحدة الحقة، وبما أن الوحدة مساوقة للوجود، فان الواجب واحد.

فقد جاء في النصوص الشريفة: أنه واحد لا كالعدد، أي أن هذه الوحدة لاتقبل التثنية ولا تقبل التكرار، أي هي وحدة من المحال أن نفرض لها ثانياً. فالوجود الواحد بالوحدة الحقة وحدته عين ذاته وليس زائدة على ذاته.

والمصداق الآخر للذات التي هي نفس الوحدة، هو الصرف من كل شيء، فالصرف واحد بالوحدة الحقة، والصرافة هنا هي صرافة الوجود، والصِّرف هو الخالص المحض، الذي لايخالطه شيء، فالصرف لايتثنىٰ ولا يتكرر، لأن التثنية والتكرار تحتاج الى مايميز به الثاني عن الأول، وذلك يحتاج مخالطة وانضمام شيء الى تلك الحقيقة الصرفة، والصرف لايخالطه شيء. ولذلك فالصرف واحد.

بيان الأقسام:

قلنا أن الواحد إما حقيقي وإما غير حقيقي، والحقيقي إما ذات هي عين الوحدة، وإما ذات هي غير الوحدة، يعني متصفة بالوحدة. والذات التي هي عين الوحدة هي الواجب تعالىٰ. وأما الذات المتصفة بالوحدة فانها تنقسم الى قسمين: واحد بالخصوص، وواحد بالعموم.

الواحد بالخصوص:

الواحد بالخصوص هو الواحد بالعدد. الوحدة عرض وهي تحتاج الى معروض، والمعروض شيء والعرض شيء آخر، ولذلك يقال إن العارض (الواحد) تارة يكون عارضاً على شيء حيثيته عدم الانقسام، وأخرىٰ يكون عارضاً على شيء حيثيته الانقسام.

فتارة العارض والمعروض كلاهما لاينقسم، ولهذا اكثر من صورة، أما إذا كان المعروض لاينقسم فهو نفس الوحدة والعارض هو الواحد، كما في السواد والاسود، فهذه اللوحة ـ مثلاً ـ تتصف بالسواد، بينما السواد أسود بنفسه، لا أنه شيء يتصف بالسواد. ولذا فان المعروض تارة نفس الوحدة، والعارض هو الواحد، مثلما تقول: الوجود موجود والبياض ابيض، نقول: الوحدة واحدة.

أو يكون المعروض غير مفهوم الوحدة، فينقسم الى قسمين: إما أن يقبل الاشارة الحسية أو لايقبل.

وما يقبل الاشارة هو النقطة، وهي ماينتهي اليه الخط، وهي أمر عدمي. وانما لاتقبل النقطة الانقسام لأنها لا امتداد فيها.

وأما مالايقبل الاشارة الحسية كالمفارقات والمجردات، فانها واحدة ولكنها لاتقبل الانقسام، المفارق في ذاته وفعله هو العقل المجرد كما قالوا، وأما ماهو مجرد في ذاته دون فعله فهو النفس.

والنوع الآخر هوالذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة أي ان العارض لايقبل الانقسام ولكن المعروض الحال فيه هذا العرض يقبل الانقسام، وما يقبل الانقسام ايضاً ينقسم الى قسمين: مايقبل الانقسام بالذات، وما يقبله بالعرض.

وما يقبل الانقسام بالذات كالمقدار، تقول هذا مقداره متر واحد أو كيلو غرام واحد، فان حيثية المقدار هي حيثية الانقسام، كما لاحظنا ذلك في الكم، ولكن هذا ليس انقساماً بالفعل، لأن القسمة بالفعل تؤدي الى فناء ذلك المقدار والكم، وإنما هو انقسام بالقوة لا بالفعل.

أما الذي يقبل الانقسام بالعرض فهو كالجسم الطبيعي الذي هو الامتداد المبهم في الابعاد الثلاثة، فهو يقبل الانقسام عندما يعرض عليه الجسم التعليمي، لأن الجسم التعليمي هو الذي يعين الابعاد في الامتدادات الثلاثة، فالجسم الطبيعي يقبل الانقسام بواسطة الجسم التعليمي الذي عرض عليه.

هذا كله فيما يتعلق بالواحد بالخصوص بقسميه، العارض والمعروض كلاهما واحد، أو العارض واحد والمعروض ليس بواحد.

الواحد بالعموم:

أما الواحد بالعموم، فتارة يكون واحداً بالعموم الوجودي، وأخرىٰ يكون واحداً بالعموم المفهومي، والمقصود بالعموم المفهومي: أن المفهوم واحد لا متعدد، كمفهوم الحيوان فانه يقبل الصدق على كثيرين، مع انه مفهوم واحد.

وهذا تارة يكون مفهوماً عرضياً كمفهوم الضاحك، وأخرىٰ يكون مفهوماً ذاتياً

كمفهوم الحيوان ومفهوم الانسان.

أما المقصود بالواحد بالعموم الوجودي: فهو مايعبر عنه بالواحد السعي، أي الذي له سعة وجودية، يستوعب كل عالم الامكان. وهذا الكلي الوجودي السعي هو واحد بالوحدة الحقّة الظلّية، في مقابل الواجب تعالى الذي هو واحد بالوحدة الحقّة الحقيقية. هذا الكلام كله في الواحد الحقيقي. بينما الواحد غير الحقيقي هو مااتصف بالوحدة بعرض غيره، وهو ماتقدم بيانه قبل قليل.

❊ ❊ ❊

الفصل الثالث

الهوهوية وهو الحمل

من احكام الوحدة الحمل، والحمل يعني ان هذا هذا، فعندما نقول: زيد قائم، فهو يعني الهوهوية، فزيد هو القائم، والقائم هو زيد.

ومن أحكام الكثرة عدم صحة الحمل لأن من أحكام الكثرة المغايرةُ والاختلافُ. فالمراد من الهوهوية صحة الحمل. والمراد من الغيرية عدم صحة الحمل والاختلاف بينهما.

والهوهوية تعني الاتحاد من جهة والاختلاف من جهة أخرىٰ، وهذا هو المقصود بالحمل. فكل شيئين متحدان من جهة ومختلفان من جهة أخرىٰ يصح حمل احدهما على الآخر، فـ(زيدٌ) و (قائمٌ) بينهما اتحاد من جهة الوجود، واختلاف من جهة المفهوم، فيصح حمل أحدهما على الآخر، بينما زيد وبكر لايصح حمل أحدهما على الآخر، لأنه لا اتحاد بينهما.

الحمل الذاتي الأولي:

المتعارف أن الحمل قسمان:

القسم الاول من أقسام الحمل أن يكون بين المحمول والموضوع اتحاد مفهومي

ومصداقي، فكل متحدين مفهوماً متحدان مصداقاً. والاختلاف بين المحمول والموضوع يكون في الاجمال والتفصيل. احدهما مجمل والآخر مفصّل، كما نقول: الانسان حيوان ناطق، فالانسان موضوع، وحيوان ناطق محمول. وهنا الموضوع عين المحمول ولكن الاختلاف في الاجمال والتفصيل.

وهذا الحمل يسمى بالحمل الذاتي الأولي. وسمي ذاتياً، لأنه حمل الذات على الذات، وسمي أولياً، لأنه من البديهيات الأولية، أي التي لايتوقف التصديق بها على اكثر من تصور الموضوع والمحمول ولا حاجة للبرهان.

الحمل الشائع الصناعي:

والقسم الثاني هو أن يختلف الموضوع والمحمول مفهوماً ولكنهما يتحدان مصداقاً. كما نقول: زيد قائم، ف(زيد) غير (قائم) في المفهوم وإن كانا متحدين بالمصداق.

ويسمى هذا الحمل بالحمل الشائع الصناعي، وسمي شائعاً لأنه شائع في المحاورات، وسمي صناعياً لأنه مستعمل في الفنون والصناعات المختلفة.

الفصل الرابع

تقسيمات الحمل الشائع

ينقسم الحمل الشائع في بعض التقسيمات الى :

١ ـ حمل هو هو ، أي حمل المواطاة .

٢ ـ حمل ذي هو ، أي حمل الاشتقاق .

المقصود بحمل هوهو ، أن يحمل المحمول على الموضوع بلا اعتبار أمر زائد ، نقول مثلاً : الانسان ضاحك ، أو زيد قائم .

بينما المقصود بحمل ذي هو أو حمل الاشتقاق أن يتوقف اتحاد المحمول مع الموضوع على اعتبار أمر زائد ، كتقدير ذي ، كما نقول : زيدٌ عدلٌ ، فهنا لابد أن نقدر «ذو» فنقول : زيد ذو عدل ، أو نشتق عادل فنقول : زيد عادل ، فيكون هذا الحمل حمل ذي هو ، أو حمل اشتقاقي ، أي لايحمل المحمول على الموضوع إلا باعتبار أمر زائد .

كما ينقسم الحمل الشائع ايضاً الى :

١ ـ حمل بسيط .

٢ ـ حمل مركب .

وهنا لانلاحظ المحمول بل نلاحظ الموضوع ، فالحمل البسيط بمعنى الهلية البسيطة ، والحمل المركب بمعنى الهلية المركبة ، فتارة يكون المحمول هو وجود الموضوع ، كما

نقول: الانسان موجود، فهذه هي الهلية البسيطة.

واخرىٰ يكون المحمول أثراً من آثار وجود الموضوع، كما نقول: الانسان ضاحك، أي مرّةً يكون المحمول هو ثبوت الشيء، ومرة يكون المحمول هو ثبوت شيء لشيء.

وينقسم الحمل ايضاً الى:

١ ـ بتي.

٢ ـ غير بتي.

والمقصود بالبتي ـ نلاحظ الموضوع ـ ماتكون لموضوعه افراد محققة يصدق عليها العنوان.

وغير البتي ماتكون لموضوعه افراد مقدّرة غير متحققة. هذا فهرس تقسيمات الحمل الشائع.

حمل المواطاة والاشتقاق:

الحمل له صورتان: صورة يحمل المحمول على الموضوع بحالته الفعلية، وأخرىٰ يحمل المحمول على الموضوع لا بحالته الفعلية، أو تارة نقول: زيد قائم، فقائم يكون بنفسه قابلاً للحمل على زيد. وأخرىٰ نقول: زيد قيام، فقيام لايكون بحالته الفعلية قابلاً للحمل على الموضوع زيد، وإنما لابد أن نتصرف فيه، أي لابد أن نشتق قائم من القيام فنقول: زيد قائم، أو نضيف أمر زائد هو ذو، فنقول: زيد ذو قيام، فيكون هذا الحمل حمل اشتقاق، بينما الحمل في زيد قائم، هو حمل مواطاة بمعنىٰ حمل اتفاق، أي لانحتاج لشيء زائد أو اشتقاق لكي نحمله على زيد.

وبتعبير آخر إذا لاحظنا العرض بما هو عرض فلا يكون قابلاً للحمل على الجوهر، لأن العرض شيء والجوهر شيء آخر ولا اتحاد بينهما، فالقيام عرض، وزيد جوهر، والقيام غير قابل للحمل على زيد، ولكن العرضي «قائم» قابل للحمل على الجوهر، لأن العرضي يكون محتاجاً لما يحمل عليه. أو قل: أن العرض تارة نلاحظه بشرط لا، كالقيام فانه عرض نلاحظه بشرط لا عن الحمل، وأخرىٰ نلاحظ نفس القيام لا بشرط، بمعنى

لابشرط عن الحمل، أي تارةً نلاحظه بما هو عرض في قبال الجوهر فلا يكون قابلاً للحمل، وأخرىٰ نلاحظه باعتباره عرضياً فيكون قابلاً للحمل على الجوهر. فإذا لاحظناه بما هو قابل للحمل يكون حمل هوهو، بمعنى حمل مواطاة، وإذا لاحظناه باعتباره يحتاج الى أمر زائد حتى يحمل يكون حمل اشتقاق، أي حمل ذي هو.

الحمل البتي وغير البتي:

أن الموضوع تارة يكون محققاً وأخرىٰ يكون مقدّراً، أي لو لاحظنا الموضوع بالنسبة الى افراده، كما لو لاحظنا الانسان بالنسبة لمصاديقه الموجودة في الخارج، فان مصاديقه موجودة، وهي: زيد، بكر، خالد، ...الخ، فهذا الموضوع أفراده في الخارج موجودة ومحققة الوجود. وأخرىٰ تكون الأفراد غير موجودة في الخارج وإنما افراده افتراضية ليست موجودة، كما إذا قلنا: اجتماع الضدين محال، فالموضوع ـاجتماع الضدين ـ ليس له مصداق، بل مصداقه افتراضي لامصداق واقعي محقق الوجود.

فإذا كانت افراد الموضوع موجودة، أي أن مصاديقه موجودة في الخارج، فحينئذٍ هذا الحمل يعبر عنه بالحمل البتي، والمقصود به الحمل القطعي، وإذا كانت افراد الموضوع ليست موجودة في الخارج وإنما هي مقدّرة ومفترضة، كما نقول: اجتماع النقيض محال، فالموضوع لامصاديق له، بل مصاديقه افتراضية، غير محققة، فهذا الحمل غير بتي، بمعنىٰ غير قطعي.

وهذا التقسيم انما هو بلحاظ الموضوع، عكس التقسيم الأول الذي كان بلحاظ المحمول.

الحمل البسيط والمركب:

الحمل البسيط والحمل المركب يرتبط بالهليات، فتارة يكون مرتبطاً بمفاد هل البسيطة، وأخرىٰ يكون مرتبطاً بمفاد هل المركبة، وهل البسيطة هي التي يطلب فيها ثبوت الشيء، وهل المركبة هي التي يطلب فيها ثبوت شيء لشيء.

بمعنىٰ انه في الحمل البسيط يكون المحمول في القضية هو الوجود، كما نقول: الأرض موجودة، وهذا يسمىٰ الوجود المحمولي، لأن الوجود هو المحمول، فهذه القضية تعود الى مفاد هل البسيطة، والحمل هنا بسيط.

أما هل المركبة، أي الحمل المركب، فهي القضية التي يكون محمولها غير الوجود، أي الموضوع له وجود والمحمول له وجود آخر، ويتحد وجود الموضوع مع وجود المحمول، أو هي التي يطلب فيها ثبوت شيء لشيء، فإذاً يوجد اتحاد لوجودين من حيثُ المصداقُ، وان كان بينهما تغاير من حيثُ المفهومُ.

ويمكن التعبير عن الحمل البسيط بمفاد كان التامة، أي هل البسيطة، والحمل المركب هو الذي يكون مفاد كان الناقصة، أي هل المركبة، لأن كان الناقصة هي كان التي تفيد ثبوت شيء لشيء، بينما كان التامة تفيد ثبوت الشيء.

الاشكال على قاعدة الفرعية:

ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فعندما تقول: الانسان موجود، فهذا يقتضي أن ثبوت الوجود للانسان فرع ثبوت الانسان قبله، أي يكون له وجود قبله، وهذا الوجود أيضاً لابد أن يكون له وجود قبل ثبوت الوجود له، وهذا الوجود كذلك، فيتسلسل الى مالانهاية، والتسلسل محال.

وبعبارة أخرىٰ التسلسل انما يحصل، لأن ثبوت الوجود للانسان هو فرع ثبوت الانسان، وثبوت الانسان لابد له من وجود قبل ثبوت الوجود له، والوجود لابد له من وجود، وهكذا، فيتسلسل.

جواب الاشكال:

هذا الاشكال على قاعدة الفرعية أُجيب عليه باجابات متعددة، ذكرها المصنف فيما سبق في المرحلة الاولىٰ. منها جواب المحقق الدواني، وجواب الفخر الرازي، لكنهما جوابان غير تامين. والجواب الصحيح هو ما أفاده صدر المتألهين، وهو أن قاعدة الفرعية

إنما تجري عادة في مفاد الهليّات المركبة وليس في مفاد الهليّات البسيطة، أي تجري في حالة ثبوت شيء لشيء، وليس في حالة ثبوت الشيء، وهو مفاد الهلية البسيطة، لأنه عندما نقول: الانسان موجود، فالانسان موجود بهذا الوجود وليس بوجود آخر حتىٰ يلزم التسلسل.

❊ ❊ ❊

الفصل الخامس

في الغيرية والتقابل

الغيرية الذاتية وغير الذاتية:

تقدم أن الغيرية هي من أحكام وعوارض الكثرة، وهي تنقسم الى قسمين:

١ ـ غيرية ذاتية.

٢ ـ غيرية غير ذاتية.

والذاتية هي كون التغاير بين شيئين لذاته، كالاختلاف والمغايرة بين الوجود والعدم، فالمغايرة بينهما أن الوجود بذاته مغاير ومباين للعدم والعدم كذلك، أي أحدهما يطرد الآخر، فالوجود بذاته وبقطع النظر عن أي شيء آخر يكون طارداً للعدم وكذلك العدم.

والغيرية غير الذاتية يكون الاختلاف فيهما غير ذاتي، وهو إنما يكون لا لذاتهما بل لأمر آخر خارج عن ذاتهما، كما في البياض والحلاوة. فالاختلاف بينهما يكون بسبب الموضوع الذي يحلان فيه، لأن البياض عرض والحلاوة عرض، والعرض يكون حالاً بمعروض معيّن، فبسبب الموضوع يوجد اختلاف بينهما. فالبياض حال في القطن، والحلاوة حالّة في التمر، فنقول الاختلاف بين البياض والحلاوة ليس بسبب الاختلاف والتغاير الذاتي بينهما، وإنما بسبب الاختلاف بين الموضوعين الحال كل منهما فيه. أي هناك اختلاف بين القطن والتمر، وعليه فيمكن أن يجتمع البياض والحلاوة في موضوع

واحد، ففي السكر الابيض اتحد البياض والحلاوة في موضوع واحد، فهنا حصل اجتماع بينهما. لأن المغايرة بينهما لاتعود الى أن أحدهما يطرد الآخر، أي لايوجد طرد ذاتي بينهما، وإنما الطرد يوجد بين موضوعيهما، فيمكن ان يجتمع الموضوعان فيكونا في موضوع واحد، كالسكر ابيض وحلو. بينما نجد في حالة أخرىٰ لا يجتمع الموضوعان، كما في التمر والقطن، وعلى هذا الاساس تكون المغايرة هنا غير ذاتية، أي الغيرية غير ذاتية.

والغيرية الذاتية هي التقابل، بينما الغيرية غير الذاتية هي التخالف، ولذلك «لايجتمع المتقابلان»، بينما المتخالفان يمكن أن يجتمعا في موضوع واحد.

معنىٰ التقابل:

والتقابل أو الغيرية الذاتية هو عبارة عن امتناع اجتماع أمرين، في محل واحد، من جهة واحدة، في زمان واحد. كالسواد والبياض لايجتمعان في ورقة واحدة، أي في محل واحد، ومن جهة واحدة، فالورقة مثلاً من الجهة العليا، لايمكن أن تكون سوداء وبيضاء، وزيد من جهة واحدة لايمكن أن يكون أباً وابناً، ولكن من جهتين يمكن أن يكون أباً لبكر وابناً لعلي، وفي زمان واحد، بمعنىٰ لايمكن أن تكون هذه الورقة في زمان واحد بيضاء وسوداء، أو هذا الكتاب في زمان واحد لايمكن أن يكون معدوماً وموجوداً.

أقسام التقابل:

ينقسم التقابل الى اربعة أقسام، وقد قال بعضٌ انها ثابتة بالاستقراء، فيما قال آخرون أنها ثابتة بالقسمة العقلية الحاصرة.

وقد قال المصنف ان هذه الاقسام ثابتة بالعقل وليس بالاستقراء، ولذلك لايمكن ان يكون لها قسم خامس. وهذه الأقسام الأربعة هي ان يكون المتقابلان:

أولاً: وجوديين، وتقابلهما على قسمين:

أ ـ تقابل المتضايفين، وهو أن يكون كل واحد منهما متعقلاً بالنسبة الى الآخر، أي

بالمقارنة الى الآخر، كما في الزوج والزوجة، والاخ وأخيه، فالمتضايفان وجوديان نتعقل أحدهما بالقياس الى الآخر، والتقابل بينهما تقابل التضايف.

ب ـ تقابل التضادّ: وهو ان يكون المتقابلان وجوديين، لكن لاتنعقل احدهما بتعقل الآخر، كالسواد والبياض، فكل منهما أمر وجودي، لكن لايتوقف تعقّل احدهما على تعقل الآخر، فالسواد والبياض متضادان، والتقابل بينهما هو تقابل التضاد.

ثانياً: احدهما وجودياً والآخر عدمياً، وهذا التقسيم على نوعين هما:

أ ـ تقابل العدم والملكة، وهو الذي يكون فيه موضوع قابل لكل منهما كالعلم والجهل، فان هناك موضوعاً هو الذهن قابل للعلم والجهل، وكالعمىٰ والبصر، فان العين قابلة للعمىٰ وللبصر، لأن العمى هو عدم البصر في الموضع القابل للبصر. فالبصر أمر وجودي، والعلم أمر وجودي، أما العمىٰ فهو أمر عدمي وكذلك الجهل، ولكل منهما موضع قابل للبصر والعلم كذلك.

ب ـ تقابل التناقض، وهو ان يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، ولا يشترط أن يكون هناك موضوع قابل لكل منهما، كالوجود والعدم.

وقد يقال: لماذا لانقول بالتقابل بين العدميين؟ فيقال: لايمكن ان يوجد تقابل بين أمرين عدميين، بل اما ان يكون التقابل بين أمرين وجوديين، او بين أمر وجودي وآخر عدمي.

وقد قال بعض بوجود تقابل بين الواحد والكثير، بينما نفىٰ المصنف ان يكون هناك تقابل بين الواحد والكثير.

من أحكام مطلق التقابل:

من أحكام مطلق التقابل أنه لابد أن يتحقق بين طرفين، لأن التقابل هو نسبة بين المتقابلين، والنسبة لابد أن تتحقق بين الطرفين، وبعبارة أخرىٰ إذا لاحظنا مفهوم التقابل، وان كان هذا المفهوم ينطبق على الموارد الأربعة المتقدمة لكن المصداق يكون مندرجاً تحت خصوص التضايف.

وبكلمة أخرىٰ قد يقال: إذا كان التقابل يتحقق بين طرفين لأنه نسبة، والنسبة لاتتحقق إلّا بين طرفين، فكيف تقول أنه يوجد تقابل بين الوجود والعدم، فالعدم ليس بطرف؟ وكيف يكون هناك تقابل بين العدم والملكة، فان الملكة طرف لكن العدم ليس بطرف؟

الجواب: هذا العدم سواء كان عدماً مطلقاً أو عدم ملكة، هو نفسه يمكن أن نلاحظه بلحاظين، فمرة نلاحظه بما هو مفهوم وصورة ذهنية فيكون أمراً وجودياً بالحمل الشائع، أي مصداقاً للوجود، لأن مفهوم العدم في الذهن لايكون عدماً وإنما يكون وجوداً، فهو مصداق للوجود، فهو موجود بالحمل الشائع، ومرة نلاحظ العدم بالحمل الاولي فيكون عدماً، فنقول العدم بالحمل الشائع، أي مفهوم العدم، يكون أمراً وجودياً، فيصح أن يلاحظ العقل التقابل بين الوجود والعدم، وإلا لو لم يكن للعدم مفهوم وصورة في الذهن فكيف تقول أن العدم يقابل الوجود، أو إن اجتماع الوجود والعدم محال.

الفصل السادس

في تقابل التضايف

المتضايفان أمران وجوديان يتوقف احدهما على تعقل الآخر، وهما يتحدان في الحكم، أي يوجد بينهما تكافؤ وتطابق، فاذا وجد احدهما وجد الآخر، إذا وجد الأعلى وجد الاسفل، ولا يمكن وجود اسفل بلا أعلى ولا أعلى بلا اسفل، وإذا وجد زوج وجدت زوجة، وإذا لم يوجد زوج فلا توجد زوجة، وهكذا.

ومتكافئان قوة وفعلاً، فإذا كان أخ بالقوة فالاخ الآخر يكون بالقوة ايضاً، وإذا كان الأخ بالفعل فالاخ الآخر يكون بالفعل ايضاً.

ومتكافئان ايضاً بالوجود والعدم، فإذا كان الفوق موجوداً فالتحت ايضاً موجود، وإذا كان أحدهما معدوماً فالآخر ايضاً معدوم.

وعليه فان احدهما مع الآخر، ولا يمكن أن يتقدم احدهما على الآخر، أو يتخلف احدهما عن الآخر، فهما في الذهن كما في الخارج مترابطان، كل واحد يصاحب الآخر.

الفصل السابع

في تقابل التضاد

قلنا إن التقابل ينقسم الى قسمين ، فتارة يكون بين أمر وجودي وآخر وجودي ، وهذا يندرج تحته قسمان : المتضايفان والمتضادان ، ومرة يكون التقابل بين أمر وجودي وأمر عدمي ، ويندرج تحته : المتناقضان والعدم والملكة .

فالتقابل في التضاد يكون بين الأمرين الوجوديين ، لكنهما أمران غير متضايفين ، أي لايتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر ، وعليه فإذا كان تقابل الامرين بنحو يتوقف تعقل أحدهما على الآخر وهما متصاحبان في الذهن كما في الخارج يكون التقابل بينهما تقابل التضايف ، وإذا لم يكن كذلك يكون التقابل تقابل التضاد .

معنى التضاد:

المتضادان كما يعرفهما المصنف : أمران وجوديّان ، متواردان على موضوع واحد ، داخلان تحت جنس قريب ، بينهما غاية الخلاف .

أحكام التضاد:

١ ـ أنه لاتضاد بين الاجناس العالية:

والجنس ـ كما في المنطق ـ ينقسم الى : عالٍ ومتوسط وسافل ، والمقصود بالعالي

كالجوهر بالنسبة للانسان. والمقصود بالمتوسط هو الجسم المطلق والنامي بالنسبة للانسان، والمقصود بالسافل هو الحيوان بالنسبة للانسان. والاجناس العالية هي المقولات العشر، أي مقولة الجوهر والمقولات العرضية التسع.

فلا تضاد بين الاجناس العالية. لأنك قد تجدها كلها أو بعضها مجتمعة في شيء واحد، كالتفاحة، فهي جوهر، ولها لون معين، وطعم معين، وهما كيف، وهي في مكان معين، والنسبة الى المكان أين، وفي زمان معين، والنسبة الى الزمان متىٰ، ...الخ.

كما أن مقولات العرض يمكن أن تجتمع في محل واحد مثلما لاحظنا التفاحة، كذلك قد يجتمع في التفاحة جنسان اخيران أو نوعان اضافيان مثل الكيف، فان لها لوناً ولها طعماً، وهما كيف. وعليه فيمكن اجتماع جنسين أو نوعين في موضوع واحد، ولهذا قيّد المصنف التضاد بقوله: بين نوعين أخيرين مندرجان تحت جنس قريب.

لاحظ السواد والبياض فكلاهما مندرجان تحت اللون، فهما نوعان أخيران مندرجان تحت جنس قريب هو اللون. فالتضاد لايقع بين الاجناس والانواع العالية بل فقط تحت نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب.

وعلى هذا الاساس، فقد لاحظنا أن شيئاً واحداً يمكن أن يكون جوهراً أو كيفاً أو كماً ...الخ. كما ان الكيف العارض على جسم كالتفاحة، يمكن أن يكون كيفاً محسوساً وكيفاً مذوقاً وكيفاً مشموماً ...الخ.

٢ ـ أنه يتحقق إذا كان هناك موضوع واحد يتوارد عليه الضدان:

لذلك قيل في تعريفهما: متواردان على موضوع واحد. كما قيل: داخلان تحت جنس قريب، فهذه الورقة هي موضوع للسواد وللبياض، فيمكن أن تكون بيضاء ويمكن أن تكون سوداء، فلابد أن يكون هناك موضوع واحد ليتحقق التضاد. فلو فرضنا أن السواد كان في الورقة، والبياض كان في ورقة أخرىٰ فلايتحقق التضاد، فلابد أن يكون هناك موضوع شخصي، أي جزئي حقيقي يتوارد عليه الأسود والابيض، وإلا من دون موضوع شخصي لايمتنع أن تكون هذه الورقة بيضاء وتلك سوداء.

اشـــكال:

من هنا تفرعت على هذا الكلام مسألة، وهي أنه يلزم من القول بتوارد الضدّين على موضوع واحد أن لا يتحقق تضاد بين الجواهر، لأن الجوهر ليس له موضوع، فهو موجود لا في موضوع، وعليه لابد أن يتحقق التضاد في الاعراض فقط دون الجوهر.

ولكن قد يقال: أننا نرىٰ تضاداً بين الصور النوعية الجوهرية، كالتضاد بين الصورة النارية والصورة الثلجية، وكالتضاد بين التراب والنبات، فلابد من حل هذا الاشكـال. مادمنا نشعر بهذا التضاد بين الصور النوعية الجوهرية، والصور النوعية هي أحد أقسام الجوهر الخمسة.

جواب الاشكال:

أن المـقصود بـالموضوع هـنا ليس المـوضوع الاصـطلاحي، أي ليس المـقصود بالموضوع هو المحل الذي يحل فيه العرض، أو قل: ليس هو المعروض للعرض، وإنما المقصود بالموضوع المحل، أي ماهو أعم، وما يشمل الموضوع والمحل.

وقد أشرنا الى الفرق بين الموضوع والمحل فيما سبق، فقلنا ان الموضوع هو المحل الذي يستغني عما يحل فيه، أما المحل فهو الموضوع الذي لا يستغني عما يحل فيه، وإنما يكون محتاجاً للشيء الذي يحل فيه. الموضوع كالورقة تكون محلاً لما يعرض عليها، أي للبياض العارض عليها، بمعنىٰ انها مستغنية عن البياض العارض عليها، فإذا لم تكن الورقة بيضاء فإنها تبقىٰ ورقة. أما المحل فهو كالمادة، فالمادة لا تستغني عن الصورة التي تحل فيها، فالمادة محتاجة الى الصورة النوعية، ولهذا كنا نقول أن المادة ليست موضوعاً للصور النوعية وإنما هي محلٌ لها، لأن المادة لا تستغني عن الصورة النوعية، بل تكون فعلية بالصورة.

وعليه قالوا: أن المقصود بـ(يتواردان على موضوع واحد)، الموضوع هـنا بـالمعنىٰ الأعم أي مايشمل المحل، وبهذا تخلصوا من الاشكال.

التضاد بالذات لا بالعرض:

ان التضاد بين الصور النوعية هو تضاد بالذات، لأن المحل قابل للصور النوعية، فالمادة الاولى ـ الهيولى ـ تمثل استعداد قبول الصور، ولما كانت قابلة للصور النوعية، فيمكن أن تتوارد الصور النوعية على هذا المحل الواحد وهو المادة. وبذلك لاتجتمع صورتان نوعيتان على مادة واحدة.

٣ ـ أن يكون بين الضدين غاية الخلاف:

الاسود والابيض مثلاً بينهما غاية الخلاف، لأن اللون الاسود من هذا الطرف لا لون وراءه، ومن ذلك الطرف الابيض لا لون وراءه. أما الألوان الأخرى كالاخضر والاصفر والاحمر، فليس بينها غاية الخلاف، ولذلك لايقع بينها تضاد.

وقد قيل لماذا لايقع تضاد بين الانواع التي ليس بينها غاية الخلاف؟ أي لماذا لايقع تضاد بين الاخضر والاصفر بينما يقع التضاد بين الابيض والاسود؟

أن المصنف أشار في حاشيته على كتاب الاسفار الى هذه المسألة، فقال: إذا كان الاختلاف بين الضدين بحسب النسب والاعتبارات فليس هناك تضاد حقيقي، وإذا كان الاختلاف بين أمرين ليس بحسب النسب والاعتبارات فيكون تضاد حقيقي. فالاصفر مثلاً عندما تنسبه الى الاسود له حكم معين، وعندما تنسبه الى الابيض له حكم آخر، فالاصفر انما هو بحسب اللون الذي ينتسب اليه، بينما الاسود والابيض، لايختلف حاله بحسب النسب والاعتبارات، ولذلك فبين الاسود والابيض تضاد حقيقي، بينما الاصفر إذا نسب الى الاسود فله حكم، وإذا نسب الى الابيض فله حكم آخر.

الفصل الثامن

في تقابل العدم والملكة

تقابل العدم والقنية، والقنية من الاقتناء، نقول فلان اقتنىٰ شيئاً أي ملكه وحصّله، وتقابل العدم والملكة وتقابل التناقض يشتركان في أنهما تقابل بين أمر وجودي وأمر عدمي، فالملكة وجود وعدمها عدم.

الفرق بين تقابل التناقض والعدم والملكة:

الفرق بين تقابل التناقض وتقابل الملكة والعدم، هو أن الوجود الذي هو شرط فيهما معاً، يشترط في الوجود بالنسبة للملكة قابليّة المحل، أي المحل الذي فيه الملكة مثل العين التي فيها استعداد لقبول هذا الوجود وهو البصر، والذهن الذي هو المحل الذي فيه العلم فيه استعداد لقبول العلم، بينما لايشترط ذلك في التناقض، ولذلك فالعدم في التناقض عدم مطلق، وجود يقابله عدم، بينما العدم في الملكة هو عدم مقيد، كعدم البصر «العمىٰ»، وعدم السمع «الصَّمم»، وعدم العلم «الجهل»، فالعمىٰ هو عدم البصر في الموضع القابل للبصر، وهكذا «الصَّمم» عدم السمع في الموضع القابل للسمع، و«الجهل» عدم العلم في الموضع القابل للعلم.

منشأ انتزاع عدم الملكة:

الموضوع الذي فيه القابلية للملكة، والذي ننتزع منه عدم الملكة، يمكن أن نتصوره بثلاث حالات:

١ ـ الطبيعة الشخصية.

٢ ـ الطبيعة النوعية.

٣ ـ الطبيعة الجنسية.

فمرة نلاحظ زيداً، أي الطبيعة الشخصية، وأخرىٰ نلاحظ الانسان، الطبيعة النوعية، وثالثة نلاحظ الحيوان، الطبيعة الجنسية. فماذا يكون المنشأ لانتزاع عدم الملكة، أي الموضوع الذي ننتزع منه عدم الملكة أهو الطبيعة الشخصية أم النوعية أم الجنسية؟

قبل بيان الجواب على هذا السؤال ينبغي معرفة المقصود بالطبيعة الشخصية، وهي اننا نلاحظ شخصاً معيناً، كزيد الأعمىٰ، فحينئذ نقول هذا الموضوع الشخصي أو هذه الطبيعة الشخصية أو هذا هو الجزئي الحقيقي، فزيد عندما لايمتلك القدرة على الابصار، نعبر عنه بأنه أعمىٰ، فالعمىٰ هو عدم البصر. هذا إذا كان الموضوع هو الطبيعة الشخصية.

وإذا كان الموضوع هو الطبيعة النوعية، أي لو لاحظنا صنفاً من أصناف الانسان لا توجد فيه قابلية نبات اللحية، مع أن النوع فيه استعداد نبات اللحية، ولكن الرجل قبل البلوغ والمرأة أيضاً كليهما لاقابلية فيهما لانبات اللحية، فحينئذ هل يمكن أن يكون هذا النوع منشأً لانتزاع عدم الملكة؟

فهل يمكن انتزاع عدم الملكة من الطفل؟ حيثُ إن طبيعته النوعية لها هذه الملكة، أي فيها قابلية الاتصاف بنبات شعر اللحية، فنقول عن هذا الطفل إنه أمرد. لأن المرودة هي عدم الملكة، بينما الملكة هي نبات الشعر.

فإذا قلنا أن منشأ انتزاع عدم الملكة هو الطبيعة النوعية فيمكن أن نصف هذا الطفل قبل بلوغه بعدم الملكة، لأننا نلاحظ الطبيعة النوعية، فنوع الانسان اساساً قابل للّحية، وان كان هذا الصنف من النوع ليس فيه هذه القابلية.

وإذا لاحظنا أن منشأ انتزاع عدم الملكة هو الطبيعة الجنسية، فيمكننا ان نصف أي حيوان بالعمىٰ لان فيه ملكة الابصار فحينئذ إذا لاحظنا نوعاً من الانواع يندرج تحت جنس معين، وهذا النوع يفقد الملكة، فيصح عندئذ أن نصفه بعدم الملكة، يقال: بأن العقرب أعمىٰ مع ان العقرب أساساً فاقد لملكة الابصار أي لايمتلك آلة للابصار في اصل خلقته، لأنه إذا كان منشأ انتزاع عدم الملكة هو الطبيعة الجنسية، أي جنس الحيوان الذي يندرج تحته نوع العقرب ونوع الانسان ونوع الطير وكل الانواع الأخرىٰ، فمادام الجنس قابلاً للاتصاف بالملكة فيصح أن نصف بعدم الملكة كل نوع من الانواع الفاقدة للملكة. فيصح أن نصف العقرب بأنه أعمىٰ، إذا كان مفهوم عدم الملكة منتزعاً من الطبيعة الجنسية.

العدم والملكة الحقيقي والمشهوري:

إذا أُخذ موضوع الملكة بعنوان الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية ولم تقيد بوقت خاص، فيسمىٰ ملكةً وعدماً حقيقياً. وإذا أُخذ الموضوع بعنوان الطبيعة الشخصية المقيدة بوقت الاتصاف فيسمىٰ العدم والملكة المشهوري.

وإن كان للقوم اصطلاح آخر في هذه المسألة، حيثُ قالوا: إذا كان الموضوع هو الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية مع عدم تقيد هذا الموضوع بوقت خاص فيسمىٰ بالحقيقي. وإن كان الموضوع هو العدم، والملكة ولكن العدم والملكة في الطبيعة النوعية والجنسية والشخصية المقيّدة بوقت خاص فيسمىٰ بالمشهوري. فالعدم والملكة المشهوري لديهم هو الطبيعة الشخصية والنوعية والجنسية المقيّدة بوقت خاص هو وقت الاتصاف.

الفصل التاسع

في تقابل التناقض

تقابل التناقض هو تقابل السلب والايجاب، بحيث يرد السلب على نفس ماورد عليه الايجاب، نقول: زيد موجود، وزيد ليس بموجود، فهنا يرد السلب على نفس مايرد عليه الايجاب.

التناقض اصله في القضايا:

التناقض في اصله انما يكون في القضايا، ولكن ربما يتحول مضمون القضية الى مفرد، فعندما نقول: زيد، ولا زيد، فهو اصلاً تناقض بين قضيتين، لكن مضمون القضيتين حوّل الى مفرد، أي أن قضية (زيد موجود) حولناها الى: زيد، و(زيد ليس بموجود) حولناها الى: (لازيد). فالتناقض يكون في القضايا ولكن قد تتحول أحياناً القضية الى مفرد، فيبدو التناقض كأنه بين المفردات، فيقال: التناقض بين وجود الشيء وبين عدم ذلك الشيء.

نقيض كل شيء رفعه:

ربما يقال ان نقيض كل شيء رفعه، بينما المصنف يقول: أن نقيض الشيء معناه أنه

الطارد لذلك الشيء، فعندما نقول: نقيض الانسان هو اللاإنسان، أي هو مايرفع ويبطل وينفي ويطرد الانسان. إذاً ماهو نقيض اللاإنسان؟ يقال: نقيضه هو اللااللاإنسان، وهذا اللااللاإنسان لازمه هو الانسان، فالانسان هو لازم اللااللاإنسان، لان نفي النفي اثبات، وحينئذ لايكون هذا نقيضاً بل من لوازم النقيض، أي أن الانسان ليس نقيضاً الى اللاانسان، وانما هو لازم النقيض.

بينما يقول المصنف: ان الانسان واللاانسان يوجد بينهما تناقض، والانسان ليس لازماً لنقيض اللاانسان، وانما هو نقيض اللاانسان، لأن المراد بنقيض الشيء هو الطارد لذلك الشيء، والنافي لذلك الشيء، والرافع لذلك الشيء، فعندما نريد ان نرفع الانسان نرفعه باللاانسان، وعندما نريد أن نرفع ونطرد اللاانسان نرفعه بالانسان، وليس بلااللاإنسان كما ذهب بعضهم.

النقيضان لايجتمعان ولايرتفعان:

حكم النقيضين انهما لايجتمعان ولايرتفعان، بنحو القضية المنفصلة الحقيقية. فان القضية الشرطية لها عدة تقسيمات، وأحد تقسيمات الشرطية هو بحسب نسبتها، فتنقسم الى: متصلة ومنفصلة، وبحسب كيفها تنقسم الى: موجبة وسالبة، وبحسب الاحوال والازمان تنقسم الى: شخصية ومهملة ومحصورة ... الخ.

ومعنى القضية المنفصلة، هي القضية التي بين طرفيها تنافٍ، فلا يجتمعان كما لايرتفعان في الايجاب. تقول في المنفصلة العنادية: العدد الصحيح إما أن يكون زوجاً أو فرداً، فهنا يوجد بين الطرفين تنافٍ وعناد حقيقي، أي أن ذات النسبة في كل منهما تنافي وتعاند النسبة في الآخر، فالعدد الصحيح كالاربعة لايمكن أن يكون زوجاً وفرداً، كما لايمكن ارتفاع الزوجية والفردية عن الاربعة. فهذه هي القضية المنفصلة الحقيقية، وهي مايحكم فيها بتنافي طرفيها صدقاً وكذباً في الايجاب وعدم تنافيهما في السلب، بمعنى انه لايمكن اجتماعهما في الايجاب ولايمكن ارتفاعهما. بينما يجتمعان ويرتفعان في السلب. نلاحظ هذه القضية المنفصلة الحقيقية الموجبة، التي لايمكن اجتماع الطرفين،

كالاربعة فانها لايمكن أن تكون زوجاً وفرداً، كما ولايمكن أن تكون الاربعة لازوج ولا فرد.

وهنا يقال نفس الشي، فهذه قضية منفصلة حقيقية، وهي: النقيضان لايرتفعان ولايجتمعان، أي لايمكن أن يجتمع الانسان واللاانسان، ولايمكن أن يرتفع الانسان واللاانسان، فالنقيضان هما على سبيل القضية المنفصلة الحقيقية.

استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما أولى الأوائل:

امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، قضية تصديقية بديهية لانظرية، وهذه القضية البديهية من نوع الأوليات، والاوليات هي القضايا التي يصدق بها العقل لذاتها، أي بدون سبب خارج عن ذاتها، بل مجرد أن يتصور الطرفين ويلتفت الى النسبة يكفي ذلك في التصديق والجزم والاعتقاد بها. وهذه القضية ـ استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين ـ ليست هي من الأوليات فحسب بل هي أولى الأوليات، أي أن هذه القضية تمثل قضية تصديقية بديهية، وهي رأسُ مالِ عملية التفكير، لأن كل عملية تفكير تستند اليها، فكل نشاط عقلي لابد أن يستند الى هذه القضية، بل نفس هذه القضية ـ استحالة اجتماع النقيضين ـ تستند ايضاً الى استحالة اجتماع النقيضين، فهي لايمكن أن تكون صادقة وكاذبة في آنٍ واحد. خذ أي قضية تجد أنها لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة في آن واحد، أي أن عملية التفكير البشري تبدأ من هذه النقطة، والتصديقات التي يحصل عليها الانسان تبدأ من هذه النقطة، وكل التصديقات الاخرىٰ سواء كانت بديهية أو نظرية تستند الى استحالة اجتماع النقيضين، وإلا لو أمكن اجتماع النقيضين لأمكن اجتماع النفي والاثبات، بمعنىٰ الكذب والصدق، فتكون القضية كاذبة وصادقة في آن واحد.

لايخرج عن حكم النقيضين شيء:

لايمكن أن يخرج عن حكم النقيضين شيء على الاطلاق، فأي شيء إما أن يصدق عليه النفي أو الاثبات، خذ هذا الكتاب مثلاً، فإما أن يصدق عليه إنسان أو لاإنسان، وهذه قضية بديهية، ونحن نستعملها في حياتنا بشكل واسع. فقد تقول: أعطني قلماً،

ولكني اعطيك كتاباً، لكنك ستقول هذا ليس قلماً، فالكتاب اما يصدق عليه أنه قلم أو لايصدق.

فحكم النقيضين أنه لايوجد شيء في الوجود إلا ويصدق عليه أحد النقيضين، فكل شيء نفترضه إما أن يكون موجوداً أو غير موجود، إنسان أو لا انسان، ابيض أولا أبيض.

قد يقال: تقدم في الفصل الاول من المرحلة الخامسة، أن الماهية من حيثُ هي ليست إلّا هي لاموجودة ولامعدومة، فهل يعني ذلك أن الماهية مستثناة من هذا الحكم، لأنها لا موجودة ولا معدومة؟

الجواب: ان الماهية إذا لاحظناها من حيثُ هي ـ وهذا القيد ضروري جداً ـ أي ماهية الانسان لم يؤخذ فيها قيدٌ زائدٌ على الجنس والفصل ـ الحيوان والناطق ـ فلم يؤخذ فيها أنها موجودة أو معدومة أو طويلة أو عريضة أو بيضاء أو صفراء ...الخ، وان كانت ماهية الانسان وأية ماهية مفترضة في الواقع إما أن تكون موجودة أو معدومة، أي هي بالفعل إما موجودة أو معدومة، لكن حقيقة الماهية لم يوخذ فيها الوجود والعدم، فلا تقول: الانسان يساوي حيواناً ناطقاً زائداً موجود أو معدوم أو طويل أو ابيض، فحد الماهية التام أو التعريف الحقيقي للماهية، مأخوذ فيها مايقوّم الماهية، وهو الجنس والفصل فقط، وان كانت في الواقع قطعاً إما أن تكون موجودة أو معدومة. خذ ماهية مفترضة، كالعنقاء مثلاً، فانها معدومة، بينما ماهية الانسان موجودة. فكل شيء نفترضه لايخرج من حكم النقيضين، أي انه اما موجود أو معدوم في الواقع.

وحدات التناقض:

لكي يتحقق التناقض بين قضيتين، بحيث تكون احداهما كاذبة والاخرىٰ صادقة، لابد من توفر مجموعة شروط، وهذه الشروط هي التي يعبر عنها بوحدات التناقض، وهي معروفة ـ كما في كتب المنطق القديمة ـ بثماني وحدات، ولكن صدر المتألهين زاد عليها وحدة أخرىٰ فأضحت هذه الوحدات تسعاً.

وهذه الوحدات التي يجب توفرها ليتحقق التناقض بين قضيتين فتكون احداهما صادقة والاخرىٰ كاذبة هي:

١ ـ وحدة الموضوع: أي أن يكون الموضوع واحداً، فزيد موجود، وبكر ليس بموجود لاتناقض بينهما، لاختلاف الموضوع في القضيتين.

٢ ـ وحدة المحمول، كما نقول: زيد عالم، وزيد ليس بمريض، فلا تناقض بينهما لعدم وحدة المحمول.

٣ـ وحدة الزمان، أي كلاهما في زمان واحد.

٤ ـ وحدة المكان.

٥ ـ وحدة القوّة والفعل.

٦ ـ وحدة الكل والجزء.

٧ـ وحدة الشرط.

٨ ـ وحدة الاضافة.

أما الوحدة التي زادها صدر المتألهين فهي وحدة الحمل، والمقصود بها أن يكون الحمل فيهما معاً من نوع الحمل الأولي أو الحمل الشائع، في القضية الموجبة الحمل أولي مثلاً، وكذلك في السالبة، فحينئذ تكون احداهما صادقة والأخرىٰ كاذبة.

أما إذا كان الحمل في أحدهما حملاً أولياً وفي الأخرىٰ شائعاً فلا يوجد تكاذب بينهما. فعندما نقول: الجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي، فلاتناقض بين هاتين القضيتين، وأن كانت في القضية الاولىٰ والثانية متوفرة الوحدات الثماني للتناقض، لكن الوحدة التاسعة وهي وحدة الحمل غير متوفرة، إذْ الحمل في إحداهما حملاً أولياً وفي الأخرىٰ حملاً شائعاً، ولذلك كلاهما تكون صادقة، أما لو كان الحمل في كليهما حملاً واحداً فتكون احداهما صادقة والأخرىٰ كاذبة.

فالجزئي جزئي بالحمل الاولي، والجزئي ليس بجزئي بالحمل الشائع، لأن مفهوم الجزئي في الذهن ليس مصداقاً للجزئي، وإنما مفهوم الجزئي في الذهن هو مفهوم كلي، ينطبق على كل المصاديق الجزئية، أي أن مفهوم الجزئي في الذهن ليس مفهوماً جزئياً، بل هو مفهوم كلي. فلاتناقض بين القضيتين بل كلاهما صادقة، لاختلاف وحدة الحمل بين القضيتين.

الفصل العاشر

في تقابل الواحد والكثير

فيما سبق قسمنا الموجود الىٰ: واحد وكثير، وقلنا: الوحدة تساوق الوجود مصداقاً، وإن كانت تباينه مفهوماً، فكل موجود من حيثُ إنه موجود هو واحد، وكل واحد من حيثُ أنه واحد هو موجود.

ثم قسّمنا الموجود المطلق الىٰ: واحد وكثير، وفي الفصل الاول من هذه المرحلة قلنا أن للواحد اعتبارين: فتارةً نعتبره في نفسه، وأخرىٰ نعتبر مفهوم الواحد بالقياس، فإذا لاحظنا مفهوم الواحد في نفسه بلا قياس، فانه يكون مساوقاً للوجود مصداقاً، وأما إذا لاحظناه بالقياس الى غيره، فينقسم الموجود المطلق الى واحد وكثير، فالواحد في نفسه بلا قياس يشمل الكثير، وأما الواحد بالقياس لغيره فيكون قسيماً للكثير.

وهنا عندما نقول الواحد والكثير نعني به الواحد الذي يقع تحت الموجود المطلق لا الواحد الذي يساوق الوجود مصداقاً. أي نعني الواحد بالقياس الى الكثير، والواحد غير الكثير والكثير غير الواحد.

الاختلاف بين الواحد والكثير:

هناك عدة آراء منها أن الاختلاف بين الواحد والكثير هو من نوع التقابل، أي يوجد تغاير بينهما بالذات فهما كالوجود والعدم، لكن المصنف يقول: لايوجد تقابل بين الواحد والكثير، أي انه لاتقابل نقيضين ولا تقابل عدم وملكة بينهما. في تقابل النقيضين وتقابل العدم والملكة لابد من أمرين احدهما وجودي والآخر عدمي. بينما في الواحد والكثير، الواحد وجود، والكثير وجود.

لكن قد يقال: أن بينهما تقابل ضدّين أو تقابل متضايفين، لأن المتضايفين والضدّين أمران وجوديان، والصحيح أنه ليس بينهما تقابل ضدين، لأنه لابد أن يكون بين الضدين غاية الخلاف، ولاتوجد غاية الخلاف بين الواحد والكثير، كما انه ليس تقابل التضايف، لأن تعقل الواحد لايتوقف على تعقّل الكثير، وإن كان تعقل الكثير يتوقف على تعقل الواحد.

وعليه فطالما لم يكن التقابل بينهما أحد أنواع التقابل الأربعة، لماذا لانقول أن التقابل بينهما هو قسم خامس؟

الجواب: هذا قول مرفوض أيضاً، لأن الحصر في الاقسام الاربعة للتقابل هو حصر عقلي لا استقرائي، والعقل يمنع أن يكون هناك قسم خامس للتقابل غير الاقسام الأربعة.

إذاً لاتوجد غيرية ذاتية بين الواحد والكثير.

اختلاف الواحد والكثير تشكيكي:

أن الاختلاف في الواحد والكثير هو اختلاف تشكيكي، ففي ماسبق تحدثنا عن أن الوجود واحد ذو مراتب، يعود مابه الاتحاد الى مابه الاختلاف وما به الاختلاف الى مابه الاتحاد، فما به الاتحاد بين مراتب الوجود هو الوجود، ومابه الاختلاف هو الوجود.

وأن الوحدة والكثرة من مراتب الوجود، لأن الموجود المطلق نقسمه الى واحد وكثير، فمادامت الوحدة والكثرة من مراتب الوجود فهما مشمولان بما ذكرناه سابقاً،

وهو أن مابه الاتحاد بينهما يعود الى مابه الاختلاف، وما به الاختلاف يعود الى مابه الاتحاد، وهو الوجود، فلا تقابل بينهما اصلاً. خلافاً للتقابل بين البياض والسواد، فان مابه الاتحاد هو الوجود، وما به الاختلاف هو أن حقيقة البياض أو ماهيّته غير ماهيّة السواد.

تتمة ـ حقيقة التقابل:

أن التقابل بين النفي والاثبات، أو الوجود والعدم، أو السلب والايجاب ليس تقابلاً حقيقياً خارجياً، لأن التقابل نسبة، والنسبة جسر يربط بين الطرفين، ولا رابط بين الوجود والعدم، لأن هناك طرفاً واحداً فقط وهو الوجود أما العدم فمنفي.

ففي مثل هذه الحالة اطلاق التقابل على تقابل التناقض، لايكون من نوع التقابل الحقيقي الخارجي، بل هو تقابل في الذهن بنوع من الاعتبار العقلي.

أما التقابل بين المتضايفين، فهما أمران وجوديان، وجود ووجود، وبينهما نسبة هي التضايف، والتقابل بين السواد والبياض هو تقابل بين أمرين وجوديين متضادين.

اما التقابل بين العدم والملكة فان عدم الملكة مقيّد، بينما العدم الذي هو نقيض الوجود في تقابل التناقض هو عدم مطلق، فالعدم المقيّد كأنه شمَّ رائحة الوجود، أي أن العقل يتعامل معه كأنه موجود، ولذلك يلاحظ العمىٰ مثلاً كأنه أمر موجود، فيلاحظ النسبة بينه وبين البصر وهي نسبة العدم والملكة، أما في التقابل بين النقيضين فالعدم عدم مطلق ليس بموجود، والوجود فقط هو الموجود في الخارج، فهنا العقل يجعل هذا المفهوم مفهوماً اعتبارياً، أي يعتبر مفهوم العدم كمفهوم العمىٰ أو أي مفهوم اعتباري، وهذا المفهوم يتعامل معه العقل كأنه موجود، فتكون صورة في الذهن للعدم وصورة للوجود، ويلاحظ العقل النسبة بينهما، كما ان هناك مفهوماً وصورة في الذهن للعمىٰ ومفهوماً وصورة للبصر، فتلاحظ النسبة بينهما، وان كان العمىٰ الذي هو عدم مقيّد، كأنه شمَّ رائحة الوجود.

وبتعبير آخر: أن العقل يفترض أو يخترع أن للعدم شيئية ما، ويجعله مقابلاً للوجود،

وهذا الاعتبار ليس من نوع الاعتبارات العرفية أو الشرعية بل هذا من الاعتبارات التي لها واقعية، أي أن هذا الامر من الامور النفس الأمرية، وبذلك لانستطيع التصرف بها كما نتصرف بالاعتبارات الاخرىٰ عادة، فهنا العقل يفرض للعدم نحواً من التحقق، ثم يقابل بينه وبين الوجود.

❊ ❊ ❊

المرحلة التاسعة

في السبق واللحوق والقدم والحدوث



الفصل الأول

في معنىٰ السبق واللحوق وأقسامهما والمعيّة

نمهد للحديث ببيان عدة نقاط :

الأولىٰ: ان فهم معنىٰ القدم والحدوث متوقف على فهم السبق واللحوق، ولهذا قدم المصنف ذلك.

الثانية: لكي يتحقق سبق ولحوق بين شيئين لابد من توفر أركان أربعة، وهي:

الأول والثاني: وجود شيئين احدهما سابق والآخر لاحق.

الثالث: أن يوجد مبدأ يقاس له السابق واللاحق، أو نسبة ينتسبان اليها، كمانقول: الواحد قبل الاثنين، فالواحد سابق والاثنين لاحق، والمبدأ هنا هو الواحد، فينتسب إليه السابق واللاحق.

الرابع: أن تكون النسبة مشتركة بين السابق واللاحق، والسابق متقدم واللاحق متأخر، وإلا إذا نسب الواحد الى شيء والاثنين الى شيء آخر فلا يتحقق سبق ولحوق.

الثالثة: المقصود بالمعية هو أن الشيئين إذا لم يكن احدهما سابقاً والآخر لاحقاً فلابد أن يكونا معاً، أي في مرتبة واحدة. ونسبة المعية الى السبق واللحوق هي نسبة العدم والملكة، فالسبق واللحوق ملكة، والمعيّة هي عدم السبق وعدم اللحوق، فهى عدم لهذه الملكة.

الرابعة: ان اقسام السبق واللحوق انما هي بالقسمة الاستقرائية لا العقلية، أي أن العقل لايمنع من وجود أقسام أخرىٰ، فهي يمكن ان تزداد، حيثُ أزاد المحقق الداماد وكذلك صدر المتألهين أقساماً أخرىٰ. فهي أقسام مستفادة من الاستقراء.

الخامسة: انما نبحث السبق واللحوق هنا لانهما من عوارض الموجود بما هو موجود الذاتية، وهذا هو موضوع الفلسفة، أي البحث في الفلسفة الالهية هو عن أحوال الموجود وعوارضه بما هو موجود. كذلك المعيّة هي من أحوال الموجود بما هو موجود، وإن كانت أمراً عدمياً في قبال السبق واللحوق.

أقسام السبق واللحوق:

للسبق واللحوق أقسام ثمانية، وهي:

١ ـ السبق واللحوق الزماني:

وهو السبق الذي يكون في الزمان وفي الزمانيات. والزمانيات: هي مايقع في الزمان من حوادث. وفي السبق الزماني تكون النسبة للزمان، فالسابق لايجامع اللاحق، فالساعة الواحدة لاتجتمع مع الثانية، وهكذا الحوادث التي تقع في الزمان، فالاولىٰ لاتقع مع الثانية.

وعليه ففي هذا السبق نلاحظ الامور بالنسبة الى الزمان. اما بملاحظة الزمان نفسه أو الاشياء الزمانية ـ والزمان هو كم نحدد به امتداد الحركة ـ فهو غير مستقل عن الاشياء الزمانية.

٢ ـ السبق بالطبع:

ويكون بالنسبة للوجود، فاذا لاحظنا أن وجود شيء مقدم على وجود آخر، فان ذلك سابق والآخر لاحق، مثل تقدم العلة الناقصة على المعلول. فالعلة قسمين ناقصة وتامة، والتامة: مايتوقف وجود المعلول على وجودها. والناقصة: مالايلزم من وجودها وجود المعلول، ولكن يلزم من انعدامها انعدام المعلول، فتشترك العلتان التامة والناقصة بأنه

يلزم من انعدامهما انعدام المعلول. وعليه فمن غير الممكن وجود المعلول إلا بوجود العلة قبل وجوده.

وعلى هذا الاساس تكون العلة الناقصة متقدمة بطبعها على وجود المعلول. وملاك التقدم والتأخر هنا هو الوجود.

٣ ـ السبق بالعلية:

الملاحظ هنا في السبق واللحوق هو النسبة الى الوجوب لا الوجود، فالذي وجوبه متقدم هو السابق، والذي وجوبه متأخر هو اللاحق، وقد سبقت الاشارة الى أن الشيء مالم يجب لايوجد، فلابد من سدِّ جميع أبواب العدم، وعلى هذا الاساس ولكي يوجد المعلول لابد أن يكون وجوده مسبوقاً بوجوبه. وهذا الوجوب يحصل عليه المعلول من علته، فلابد للعلة أن تكون واجبة لكي تمنح الوجوب لمعلولها، وإلا فان فاقد الشيء لايعطيه. ووجوب العلة اما بذاتها أو بغيرها، فلابد من تحقق الوجوب للعلة أولاً ثم للمعلول ثانياً. فيكون وجوب العلة سابقاً ووجوب المعلول لاحقاً.

وقد تقدم توضيح ذلك في بيان المراتب المتعددة لتقرر وجود ماهيّة الشيء. والتي حللها العقل فحدد في هذه المراتب مرتبة الوجوب، أي عندما توجِبُ العلةُ وجودَ المعلول يجب أن يوجد المعلول.

٤ ـ السبق بالماهيّة:

وهذا السبق انما يكون بناءً على القول بأصالة الماهية، وإلا فبناء على القول باصالة الوجود لايكون هذا السبق حقيقياً. بل يكون اعتبارياً.

ويعبر عن هذا النوع بالتقدم بالتجوهر أو التقدم بالماهية، ومعنى ذلك أن الماهية مكونة من جنس وفصل، فلكي توجد الماهية فانها متوقفة على وجود اجزائها. إذْ أن وجود الكل متوقف على وجود اجزائه، بينما الجزء غير متوقف في وجوده على وجود الكل. وهذا السبق يكون حقيقياً على القول باصالة الماهية واعتبارياً على القول بأصالة الوجود.

٥ ـ السبق بالحقيقة:

أي الحقيقة الواقعية، بمعنىٰ السابق في وجوده الحقيقي على اللاحق. وبناءً على القول بأصالة الوجود فان الوجود هو الأمر الواقعي، والماهية أمر اعتباري. فالوجود هو الحقيقي وهو المتقدم والماهية منتزعة من الوجود، فالموجود الحقيقي أولاً هو الوجود والموجود بالعرض ثانياً هو الماهية. والواقعية تكون للوجود، فنقول: الوجود موجود، وتنسب كذلك الواقعية الى الماهية، فنقول: الانسان موجود، ولكن في الواقع: الانسان موجود بالوجود، فنسبة الواقعية للوجود والماهية صحيحة، لأنها نسبة للوجود أولاً وبالذات، وللماهية ثانياً وبالعرض.

والحق انه لاوجود إلا لواقعية واحدة، هي واقعية الوجود، أما واقعية الماهية فهي بالمجاز والعرض، فالوجود والماهية مشتركان بالواقعية، لكن الوجود متقدم والماهية متأخرة.

٦ ـ السبق بالدهر:

ذكرنا سابقاً أن الوجود مؤلف من عوالم كما قالوا، وهي: عالم الطبيعة والمثال والعقل والعالم الربوبي.

وقد اضاف السبق بالدهر الميرداماد، فالحدوث الدهري هو مسبوقية وجود الشيء بعدمه في عالم آخر غير عالم الطبيعة، أي في عوالم أعلى من عالم الطبيعة، فمثلاً هذا الكتاب كان في عالم الدهر معدوماً، وعالم الدهر متقدم على عالم الطبيعة.

هذا هو التقدم الدهري الذي قال به الميرداماد، لأن عالم الدهر له نحو تقدم على عالم الطبيعة. ولم يكن في التقدم والتأخر في الاقسام السابقة، كالتقدم بالعلية انفكاك، بين التقدم والتأخر، بينما هنا في التقدم الدهري تقدم انفكاكي طولي.

٧ ـ السبق بالرتبة:

ويكون بالنسبة لمبدإٍ معين ومحدد. فبالنسبة الى سلسلة الاجناس لو أخذناها من

الجوهر، وقلنا: جوهر، جسم مطلق، جسم نامٍ، جسم نامٍ حساس متحرك بالارادة، ثم انسان، فإذا بدأنا من جنس الاجناس أي الجوهر يكون سابقاً ومتقدماً على الذي يليه، وهكذا الذي يليه. ومن جهة أخرىٰ عندما بدأنا بالانسان فيكون متقدماً على الحيوان، والحيوان سابقاً للنبات، والنبات يكون سابقاً للجسم، والجسم يكون سابقاً للجوهر. وهذا نظير الامام والمأموم، فمرة نلاحظهما بالنسبة الى الباب، لو كان يقع في الجهة المعاكسة لمحراب المسجد، فنقول المأموم أقرب الى الباب، وإذا لاحظنا المأموم والامام بالنسبة الى المحراب فنقول: الامام أقرب وأسبق الى المحراب من المأموم.

ففي السبق بالرتبة: تقيس الأمرين بالنسبة لمبدإٍ محدد ومعين، وهو المحراب في المثال السابق.

٨ ـ السبق بالشرف:

النسبة هنا الفضل والشرف والمزية، فالمجتهد يكون سابقاً بالنسبة للمقلد، والمزية هنا هي العلم، فهو سابق ومتقدم بالعلم. كذلك البخيل والكريم في الكرم والسخاء. فأحدهما يتقدم على الآخر في المزية والشرف، فأحدهما سابق والآخر لاحق.

الفصل الثاني

في ملاك السبق في اقسامه

الملاك الذي يعتمد عليه السبق واللحوق في كل قسم من الاقسام هو أمر مشترك فيه بين المتقدم والمتأخر. وهو مختلف من قسم الى آخر، فالملاك بالنسبة الى السبق الزماني هو النسبة الى الزمان، أي ان الدرس أمس اسبق من الدرس اليوم، إذا نسبنا أحدهما الى الزمان فهو أسبق لأنه حدث أمس والثاني أحدث لتأخره عنه. والزمان نفسه ملاك السبق فيه النسبة الى الزمان، (نسبته لنفسه) كتقدم الساعة الواحدة على الساعة الثانية.

أما ملاك السبق في السبق بالطبع، فهو النسبة الى الوجود، أي أن العلة الناقصة متقدمة على المعلول بوجودها.

أما ملاك السبق بالعلية، فالامر المشترك بين المتقدم والمتأخر هو الوجوب، فللعلة من الوجوب ماليس للمعلول، أو أن وجوب العلة متقدم على وجوب المعلول.

وأما السبق بالتجوهر والماهيّة فملاكه هو تقرر الماهية، أي تذوُّت الاجزاء متقدم على تذوُّت الكل بالنسبة الى الماهية.

أما ملاك السبق بالحقيقة فهو مطلق التحقق والواقعية، فالمتحقق منهما أولاً وبالذات هو الوجود، فهو سابق، والمتحقق ثانياً وبالعرض هو الماهية، فهي لاحق. كقولنا جرىٰ الميزاب. فهذا الجريان بالعرض لا بالذات، فجريان الماء سابق وجريان الميزاب لاحق.

أما ملاك السبق الدهري فهو الكون والتحقق بمعنىٰ الواقع، أعم من أن يكون هذا الواقع عالم الطبيعة أو غيره من العوالم، فالسابق يكون متحققاً في عالم الدهر، وهو عالم سابق لعالم الطبيعة.

أما ملاك السبق بالرتبةفهو النسبة الى مبدإ معيّن، كالامام والمأموم، بالقياس الى المحراب أو الى الباب، في الرتبة الحسيّة. أو الانسان بالنسبة الى الجوهر، أو الجوهر بالنسبة الى الانسان، في الرتبة العقلية.

أما ملاك السبق بالشرف فهو الشرف والفضل والمزية.

❊ ❊ ❊

الفصل الثالث

في القدم والحدوث وأقسامهما

يوجد معنيان للقديم والحادث، معنىً مستخدم عند عامة الناس، فهم عندما يقولون هذا قديم أو هذا حادث، يعنون بذلك معنىً معيّناً، وهذا المعنىٰ انتقل من عامة الناس الى الفلسفة، وايضاً الى علم الكلام.

أما معنى القديم والحادث عند علماء المعقول فانه بمعنى ثانٍ، وإن كان هذا المعنى يعتمد على المعنى الذي كان شائعاً عند العرف.

المعنى العرفي للقديم والحادث:

عندما يقول الناس: هذه سيارة قديمة، فماهو الملاك في قدمها؟ فلو كانت سيارة عمرها (٢٠) سنة وأخرىٰ في مقابلها عمرها (١٠) سنوات، فالسيارة الأولىٰ تكون قديمة والثانية تكون حديثة أو حادثة، فالحادث في نظر العرف هو الذي مضى من زمان وجوده فترة أقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر مقارن له.

وعلى هذا الاساس يطلقون على ذاك أنه قديم وعلى هذا أنه حديث، هذا هو النظر العرفي.

معنىٰ القديم والحادث في المعقول:

وقد استفاد الفلاسفة والمتكلمون من النظر العرفي، لأن المفاهيم الفلسفية تُقتَنص من العرف، لكن بعملية تحليل وتجريد عقلية، فمفهوم القدم ومفهوم الحدوث العرفي أخذه الفلاسفة بمعنىً آخر، فعندما يقولون: هذا الشيء قديم وهذا حادث، أصبح له معنىً آخر أوسع من المعنىٰ المتعارف عند عامة الناس.

والمقصود بذلك أنهم لاحظوا العدم وألغوا خصوصية الزمان، أي لاحظوا الشيء المسبوق بالعدم الذي هو الحادث، والعدم أعم من أن يكون عدماً زمانياً أو غير زماني. وعليه يكون كل شيءٍ مسبوق بالعدم حادثاً، وان كان هذا العدم زمانياً أو غير زماني، أي يلاحظ مطلق العدم الذي يكون مسبوقاً به الشيء، فيكون الشيء عندئذ حادث.

العدم المجامع والعدم المقابل:

وعلى هذا الاساس تارة نلاحظ الممكن بنفسه، أي الماهيّة الممكنة نلاحظها من حيثُ تستوي نسبتها الى الوجود والعدم، ففي ذاتها لاتقتضي الوجود، لأنها ليست واجبة الوجود، فإذا لم تتصف بالوجود، فمعنىٰ ذلك أنها معدومة، وإذا كانت بذاتها معدومة، فلا يكون وجودها بذاتها بل بسبب آخر، والسبب هو العلة.

وهذا هو معنىٰ الامكان، أي استواء النسبة الى الوجود والعدم، لأن ذاتها لاتقتضي الوجود ولا العدم. فهي ليست واجبة ولاممتنعة.

ولهذا نقول: أن هذه الذات، كالكتاب ـ وان كانت موجودة ـ لكن وجودها ليس بالذات، لأن هذا الكتاب لايقتضي الوجود، إذاً هو بذاته ليس له إلا اقتضاء عدم الوجود، أي هناك نوع عدم يجامع وجود الكتاب، ويعبّر عنه بالعدم المجامع، لأنه يجامع وجود الماهية الممكنة، بينما هناك عدم آخر لايجامع وجود الكتاب، وهو عدم الكتاب في زمان سابق، فالسيارة الموجودة الآن كانت معدومة قبل (١٠) سنوات مثلاً، إذاً هناك يوجد عدم سابق لوجودها، وهذا العدم لايجامع وجودها، وانما هو عدم يقابل الوجود.

هذا هو العدم المقابل.

وعلى هذا الاساس توسع الحكماء في اطلاق معنى الحادث، فقالوا: الحادث هو المسبوق بعدم، سواء كان هذا العدم عدماً مجامعاً أو عدماً مقابلاً. والعدم المجامع يساوي الامكان الذاتي، والعدم المقابل هو عدم الشيء في زمان معين. وبعبارة أخرى ان مفهوم القدم والحدوث عند الفلاسفة ينطبق على العدم المقابل وعلى العدم المجامع.

القدم والحدوث من مباحث الحكمة الالهية:

هذا المبحث من مباحث الفلسفة الالهية، لأن القدم والحدوث من الامور التي يتصف بها الموجود من حيثُ هو موجود. وقد بينا في مقدمة هذا الكتاب أن ما يبحث في الحكمة الالهية هو الاعراض أو الاحوال الذاتية للموجود من حيثُ هو موجود، فلو لاحظنا أي موجود فهو إما قديم أو حادث، أي أنه إما مسبوق بالعدم أو ليس مسبوقاً.

أنواع الحدوث:

الحدوث له صور منها:

١ ـ الحدوث الذاتي.

٢ ـ الحدوث الزماني.

٣ ـ الحدوث الدهري.

حقيقة الزمان لدى الفلاسفة:

المقصود بالحدوث الزماني أن يكون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه في زمان معين.

ان اي موجود في عالم الطبيعة، كالكتاب، والسيارة، والانسان ...الخ، ظرفُ وجوده هو الزمان، أو بعبارة فلسفية، الزمان هو الكمية التي يتحدد بها مقدار الحركة، لأن الزمان: كم غير قار يتحدد به مقدار الحركة، وبالتالي فلكل موجود زمان، والزمان هو بُعْدُ وجودِ الشيء، فمادام الشيء موجوداً مادياً إذاً هو متحرك، ومادام متحركاً فلابد من امتداد للحركة، وما يعيّن امتداد الحركة هو الزمان، ولهذا نقول: كل موجود مادي في عالم

الطبيعة موجود في ظرف زمان.

أما الموجودات غير المادية أي المجردة، فالفلاسفة يقولون بوجود عوالم أخرىٰ غير عالم الطبيعة، وهذا العالم يقع في طول تلك العوالم، فالموجودات في تلك العوالم غير زمانية، لأن الموجود الزماني هو الواقع في ظرف الزمان، أي ان كل موجود زماني يقع في مقطع من مقاطع الزمان، فلو فرضنا الزمان خطاً وهمياً عليه درجات، فالسيارة التي عمرها (٥) سنوات، نفترض كونها على هذا الخط بمقدار (٥) درجات، فتكون السيارة غير موجودة على بقية درجات الخط خارج الدرجات الخمس، فعدمها في تلك الدرجات هو عدم زماني، ووجودها في هذه الدرجات هو وجود حادث، فهي حادث زماني.

إذاً الحادث الزماني هو وجود الشيء المسبوق بعدمه في زمان معين، ولذلك نعبر عن الأشياء بالزمانيات، والشيء الزماني هو المسبوق بالعدم.

والزمان أو كل قطعة من قطع الزمان وجودها حادث زماني، لأن وجود اليوم مسبوق بوجود الأمس، ووجود الامس مسبوق باليوم الذي قبله وهكذا.

الفرق بين الحادث الزماني والقديم الزماني

الحادث الزماني الذي يكون وجوده مسبوقاً بعدم زماني، وما يقابله وهو القديم الزماني، أي الذي وجوده غير مسبوق بعدم زماني، ومثاله الزمان، أي مطلق الزمان أو الزمان المطلق، فالزمان قديم زماني، لأن وجوده غير مسبوق بعدم زماني، وإلا لو كان الزمان حادثاً زمانياً، فلابد أن يكون مسبوقاً بعدم الزمان، وهذا يلزم منه التنافي، لتقدم وجوده على عدمه.

وبعبارة أخرىٰ، تارة نلاحظ مطلق الزمان، فهو قديم زماني، وأخرىٰ نلاحظ بعض قطعات الزمان فهي حادثة، كيوم الأحد، لأن يوم الأحد وجوده مسبوق بعدمه يوم السبت، أما مطلق الزمان فهو ليس بحادث، بمعنى الحدوث الزماني، وإنما هو قديم زماني، لأنه لو تقدمه عدم زماني فيلزم أن يكون الزمان موجوداً قبل وجوده، فيثبت

بذلك الزمان من حيثُ هو منفي، بينما في واقع الامر ليس هناك شيء زماني متقدم على الزمان، لأن الزماني لايوجد إلا في الزمان، ومعنىٰ ذلك أنه يوجد زمان يكون ظرفاً ووعاءً لهذا الحادث المتقدم، فيكون هذا الزمان سابقاً للزمان الذي افترضناه، بينما قلنا أن مطلق الزمان لازمان قبله اساساً ولا زماني. فلا يكون وجوده مسبوقاً بعدمه في زمان معين، ولهذا يكون مطلق الزمان من مصاديق القديم الزماني، أما قطعات الزمان، كالثانية، والدقيقة، والساعة، واليوم، فهي من الحادث الزماني وليس من القديم الزماني، هذا هو الحادث الزماني والقديم الزماني.

الحدوث الذاتي:

الحدوث الذاتي هو مسبوقية وجود الشيء بإمكانه الذاتي، وليس بعدمه الذاتي. وبعبارة أخرىٰ: هو مسبوقية وجود الشيء بنوع عدم، وهو عدم الوجوب أو عدم الضرورة، أي أن ذات الشيء لاتقتضي الوجود، وانما هو موجود بسبب خارجي، غير ذاته.

ان كل موجود ممكن ذاته لاتقتضي الوجود، لأن كل ماهيّة ممكنة ليس لها بذاتها الوجود، بل وجودها بعلة خارجية، ولهذا نقول: ان العدم يجامع وجود هذه الماهيّة، لأنه مادامت ذاتها لاتقتضي الوجود، إذاً هي بذاتها ليست موجودة، بل هي بذاتها معدومة، فالعدم يجامع وجودها، ووجودها انما يتحقق بسبب علّة خارجية، وليس من ذاتها.

فالحادث الذاتي هو الشيء الذي يسبق عدمه وجوده، أي مسبوقية وجود الشيء بالعدم في ذاته، وهذا العدم هو عدم مجامع لاعدم مقابل، بينما العدم السابق في الحادث الزماني هو العدم المقابل.

اشـــكال:

يقال: أن الماهيّة إذا كانت في حدِّ ذاتها من حيثُ هي ليست إلّا هي لاموجودة ولامعدومة، فكيف نفترض الآن أن الماهية بذاتها معدومة، لأن الماهية لاتقتضي

الوجود،ومعنىٰ ذلك انها معدومة.

إذاً الماهية بذاتها معدومه، وهذا الكلام لاينسجم مع ماتقدم مراراً، من أن الماهيّة من حيثُ هي لاتقتضي الوجود ولا العدم.

جواب الاشكال:

الماهية في حد ذاتها لاتقتضي الوجود ولا العدم، ولكن عندما يراد للماهية أن توجد، حتى يكون الكتاب موجوداً، لابد من توفر علة تخرجه من العدم الى الوجود، فتلبسه بالوجود متوقف على العلّة، وتلبسه بالعدم يكفي فيه عدم العلة، فعدم العلة كافٍ في العدم، بينما الوجود يحتاج علّة.

وعلى هذا الاساس فان الماهية بحد ذاتها لاموجودة ولا معدومة، أي لا الوجود ضروري لها ولا العدم ضروري لها، هذا بحسب الحمل الأولي، ولكن بحسب الحمل الشائع، أي إذا لاحظنا مصداق الماهية، فإذا لم تكن علة الماهية موجودة فالماهية معدومة. فهي في حدِّ ذاتها أي في حقيقتها لاموجودة ولا معدومة، ولكن بحسب الواقع ونفس الامر، إذا لم تكن علّة الماهية موجودة تكون الماهية معدومة، لأن العدم يكفي فيه عدم وجود العلة.

القدم الذاتي:

مقابل الحدوث الذاتي القدم الذاتي، وهو الشيء الذي يكون متصفاً بذاته بالوجود،أو هو الشيء الذي تقتضي ذاته الوجود، كواجب الوجود.

وبعبارة فلسفية: هو عدم مسبوقية الشيء بالعدم في ذاته. بينما الحادث ذاتاً، هو مسبوقية الشيء بالعدم بذاته.

فإذا كانت الذات هي عين حقيقة الوجود، حينئذ يكون هذا الشيء قديم ذاتاً.

والقديم الذاتي هو الواجب تعالى، الذي حقيقته وجوده، أما الحادث فغيره من الموجودات الممكنة.

الحدوث الدهري:

النوع الآخر من الحدوث هو الحدوث الدهري، وقد تحدث عنه الميرداماد مفصلاً في كتابه القبسات، بل أن المحور الاساسي لكتاب القبسات هو الحدوث الدهري الذي ابتكره هو، لكن بياناته هناك معقدة وملتبسة.

وقد أشرنا فيما سبق الى هذا الموضوع، ولكن نشير اليه مرة أخرىٰ ليتضح هذا المطلب. ذكرنا أن الموجودات الطبيعية، الموجودة في عالم الطبيعة، كل واحد منها لابد أن يقع في الزمان، ولكي يكون زمان لابد من حركة، ولكي توجد حركة لابد من مادة، لأن المادة هي التي تتحرك، فإذا كان العالم مجرداً فلاتوجد مادة وبالتالي فلا حركة، وإذا لم توجد حركة فلا وجود للزمان، فالموجودات المجردة غير المادية لاتكون موجودة في زمان.

وبعبارة أخرىٰ: يقول الحكماء هناك سلسلتان للوجود، سلسلة عرضية وسلسلة طولية، والموجودات العرضية هي عالم الطبيعة، أي هذه الموجودات المادية الموجودة في رتبة واحدة، فهذه كلها موجودات زمانية توجد وتتحقق بالزمان.

وهناك موجودات أخرىٰ غير زمانية، اي انها موجودة خارج دائرة الزمان، وهي الموجودات في العوالم الاخرى للوجود، التي تقع في مرتبة أعلىٰ من عالم الطبيعة، فالموجود في زمان معين، يعني أنه موجود في عالم الطبيعة، وهذا الموجود لابد أن يكون عدمه سابقاً لهذا الزمان الموجود فيه.

بينما في العوالم الاخرىٰ التي يقول بها الفلاسفة، كعالم المثال توجد موجودات، وهذه الموجودات مجردة، أي انها موجودة خارج الزمان، أو قل: إنها موجودة في عالم الدهر، حسب تعبير الميرداماد.

إذاً الموجودات في عالمنا، كالكتاب مثلاً، غير موجودة فيذلك العالم بوجودها المادي، حتىٰ يكون وجودها مسبوقاً بعدمها الزماني، لأنه لايوجد زمان في ذلك العالم، وانما وجودها يكون مسبوقاً بعدمها في ذلك العالم، فيعتبر العقل أن وجود تلك

الموجودات فى العوالم غير المادية، الخالية من الزمان، فيعتبر وجود الكتاب مصداقاً لعدم الكتاب في ذلك العالم، بمعنىٰ أن وجود الكتاب مسبوق بعدمه في ذلك العالم. وهذا بمثابة وجود هذه السيارة مثلاً التي عمرها ٥ سنوات والذي كان مسبوقاً بعدمها في الا (١٥) سنة السابقة، التي كانت موجودة فيها السيارة التي عمرها (٢٠) سنة، فانه يعتبر وجود السيارة التي عمرها (٢٠) سنة، في الخمسة عشرة سنة الماضية، مصداقاً لعدم هذه السيارة التي عمرها خمس سنوات.

وهنا الشيء نفسه يقال: إذ يعتبر وجود الموجودات في العوالم المجردة، أي في عالم الملكوت وفي عالم الجبروت، يعتبر وجودها مصداقاً لعدم السيارة في تلك العوالم، أو قل: كما أن الوجودات الزمانية راسمة للعدم الزماني، كما أن الوجود الزماني للسيارة التي عمرها عشرين سنة راسم للعدم الزماني للسيارة التي عمرها خمس سنوات، كذلك الموجودات في عالم الملكوت وفي عالم الجبروت يكون وجودها راسماً لنحوٍ آخر من العدم بالنسبة لهذه السيارة أو بالنسبة لهذا الكتاب، وهو العدم الدهري.

فما كان وجوده مسبوقاً بالعدم الدهري يكون حادثاً دهرياً، وما لم يكن وجوده مسبوقاً بالعدم الدهري يكون قديماً بالقدم الدهري، هذا هو الحدوث والقدم الدهري.

وبذلك يتبين أن الحدوث الدهري الذي يقول به الميرداماد، يعني مسبوقية وجود الشيء بعدمه الواقعي، أي بالعدم المقابل لا العدم المجامع، وهذا العدم هو عدم واقعي للشيء، أي عدم ذات الشيء، ولكن ليس عدماً في زمان معين، لأنه عدم خارج اطار الزمان، عدم في تلك العوالم، في عالم الملكوت والجبروت كما يقول.



المرحلة العاشرة

في القـوة والفعـل



هذا المبحث والمباحث التي تليه من أهم مباحث الكتاب. وأول من أدخل مباحث الحركة في القوة والفعل هو صدر المتألهين، حيثُ كان المشاؤون يبحثون ذلك في مباحث الجسم في الطبيعيات. وقبل أن يدخل المصنف في المبحث بيَّن أن هذا المبحث من مباحث الفلسفة الالهية، أو مباحث الالهيات بالمعنىٰ الأعم، أو الحكمة الالهية.

معنىٰ القوة:

القوة في اللغة العربية تعني القدرة، حيثُ يقال فلان قوي جسمياً أو مالياً، أي لديه قدرة. والمعاني الاصطلاحية اشتقت من هذا المعنىٰ، لأن المعاني الاصطلاحية تشتق عادةً من المعاني اللغويه، هي الجذر للمعاني الاصطلاحية.

القوة في الاصطلاح الفلسفي، تستعمل في عدة معاني:

١ ـ قوة الفاعل الذي يكون منشأ لصدور الفعل، أي كون الفاعل قادراً على القيام بالفعل قبل القيام به، كمن يريد رفع (١٠٠كغم) فلابد لديه من قوة، أي قدرة للقيام بذلك.

وهذا المعنىٰ ليس هو المراد في هذه المرحلة.

٢ ـ هو استعداد المادة للانفعال، أي استعداد المادة لتقبل الصورة، كالورقة فإنها مستعدة لتقبل صورة الرماد.

فالقوة بالمعنىٰ الأول: هي القوة الفاعلية، وبالمعنىٰ الثاني: هي القوة الانفعالية، أي استعداد المادة وانفعالها، فلكي تقبل المادة صورة جديدة لابد أن يكون لديها استعداد لقبول الصورة الجديدة. والمقصود بالقوة في هذا المبحث هو هذا المعنىٰ.

٣ ـ هي المقاومة في مقابل العوامل الخارجية، كما تقول: هذا بدن قوي، أي مقاوم للامراض.

وفي مقابل ذلك اللاقوة، أي بدن غير مقاوم للامراض، فهنا القوة كيفية استعدادية. فالقوة واللاقوة بمعنىٰ المقاومة واللامقاومة، وهي لون من الوان الكيف الاستعدادي.

معنىٰ الفعل:

المقصود بالفعل هو كون الشيء موجوداً في الاعيان وتترتب عليه الآثار المطلوبة منه، كما تقول: هذه نار بالفعل، فانه يترتب عليها الاثر المطلوب منها وهو الاحراق. وكما نقول: هذه ورقة بالفعل، فيترتب عليها آثارها، ومن آثارها أن نكتب عليها.

مجال مابالقوة وما بالفعل:

مصطلح (بالفعل) يستعمل استعمالاً أوسع من مصطلح (بالقوة)، فمصطلح القوة حدوده عالم المادة، لأنه الاستعداد والانفعال فيها، بينما مصطلح الفعل أو ما بالفعل أوسع من عالم المادة، أي يشمل المادة وغير المادة، إذ توجد موجودات لاتلابسها القوة وانما هي فعلية محضة، وهي الموجودات المجردة من المادة في العوالم الاخرىٰ، فانها إذا كانت مجردة من المادة تكون مجردة من القوة، ولذلك فهي فعلية محضة.

القوة والفعل من مباحث الحكمة الالهية:

لماذا يبحث هذا الموضوع في الحكمة الالهية؟

الجواب: ان ما بالفعل وما بالقوة هو تقسيم للموجود، فالموجود كما ينقسم الى: ذهني وخارجي، والى: واحد وكثير، كذلك ينقسم الى: مابالفعل ومابالقوة، فكل موجود بما هو موجود ينقسم الى ذلك.

والموجود بالفعل يشمل الماديات والمجردات، بينما الموجود بالقوة دائرته عالم المادة فقط.

وكل موجود بالخارج إذا نظرنا إليه بحيثيتين أو من زاويتين فهو موجود بالقوة

وبالفعل، فالبيضة هي موجود بالقوة، أي فيها قوة واستعداد لتصبح دجاجة، وهي موجودة بالفعل كبيضة.

فهذا تقسيم عام للموجود من حيثُ هو موجود، كما نقسم الموجود الى: العلة والمعلول، والمجرد والمادي، كذلك هنا نقسمه الى: مابالفعل وما بالقوة.

أنحاء التقسيم:

ان التقسيم تارة يكون باضافة مفهومين أو أكثر ذاتيين غير نسبيين الى المَقْسَم، وبالتالي فلايحصل تداخل في الاقسام، كما نقول الموجود ينقسم الى: مجرد ومادي، فالمجرد مجرد بذاته بقطع النظر عن المادي، والمادي مادي بذاته بقطع النظر عن المجرد، أي لايمكن بأي لحاظ أن يعتبر الموجود المادي مجرداً أو بالعكس.

هذا نحو من التقسيم، والنحو الآخر يكون فيه التقسيم باضافه مفهومين أو أكثر الى المَقْسَم، ولكن هذين المفهومين بالمقارنة والقياس، أي انها مفاهيم نسبية، فربما تدخل هذه الاقسام من حيثية ما في الاقسام الاخرىٰ، كما في التقسيم موجود الىٰ: العلة والمعلول، فالتقسيم هنا نسبي، إذْ المعلول بالاضافة الى العلة يكون معلولاً، وإلّا فانه نفسه بالاضافة الى معلول ما يكون علة. كذلك تقسيم الموجود الى: ذهني وخارجي، فصورة الكتاب إذا لاحظناها في الذهن هي موجود ذهني، ونفس الصورة إذا لاحظناها بما هي موجود حقيقي لا اعتباري، أي إذا لاحظناها بحيث تترتب عليها آثار، وهي أنها تطرد العدم، عدم الصورة، تكون نفسها موجوداً خارجياً لا ذهنياً بهذا اللحاظ.

كذلك تقسيم الموجود الى مابالفعل وما بالقوة فانه من هذا القبيل، لان الموجود بالقوة يكون بالقوة بالنسبة للفعلية التي يكون واجداً لها. لاحظ ـ مثلاً ـ البيضة الموجودة فيٰ الخارج والمترتبة عليها آثار البيضة فانها بيضة بالفعل، وهي نفسها من حيثية أخرىٰ تكون بالقوة، أي أن فيها استعداداً لتقبل صورة الدجاجة، فهي بيضة بالفعل ودجاجة بالقوة. فالفعل والقوة ليسا من المفاهيم النفسية بل هما مفهومان نسبيان.

الفعلية تساوق الوجود:

ان الفعلية تساوق الوجود، فكل موجود يكون منشأ لترتب الأثر المطلوب منه، أي أن تقسيم الموجود الى مابالفعل وما بالقوة يشبه تقسيم الموجود الى خارجي وذهني، وان كان كل موجود هو خارجي حتى الذهني بلحاظ مايترتب عليه من أثر هو خارجي، كذلك كل موجود حتى مابالقوة هو موجود فعلي، وذلك لترتب أثر عليه، وهو أنه مستعد لقبول الصور الأخرىٰ.

ويوجد رأي آخر وهو: أن تقسيم الموجود الى مابالفعل وما بالقوة ليس من قبيل تقسيم الموجود الى الخارجي والذهني، بل من قبيل تقسيم الموجود الى العلة والمعلول، فمثلما ان في العلة والمعلول هناك موجوداً يكون علة لا معلولاً لشيء، وهو الواجب تعالىٰ، وهناك موجود يكون معلولاً وليس بعلة لشيء، بينما سائر الموجودات الممكنة علّة ومعلول، بحسب الجهة. ففي الفلسفةالارسطية يقال كذلك، أي أن هناك موجوداً بالقوة فقط، وآخر بالفعل فقط، وبينهما موجودات امتزجت فيها القوة والفعل، فالهيولى الأولى قوة فقط بلا فعل، والمجردات من المادة هي فعل بلا قوة.

ولكن بناءً على ان الفعلية تساوق الوجود، فلابد ان تكون حتى الهيولى الأولىٰ ذات فعلية، وفعليتها هو استعدادها لقبول الصور. وبالتالي فتقسيم الموجود الى مابالقوة وما بالفعل هو كمثل تقسيم الموجود الىٰ: الخارجي والذهني.

الفصل الأول

كل حادث زماني مسبوق بقوة الوجود

هذا الفصل يبتني على ماقرأناه في المرحلة السابقة، فقد عرفنا معنى الحدوث وقسّمناه الى: حدوث ذاتي، وزماني، ودهري.

وقلنا ان المقصود بالحدوث الزماني: هو مسبوقية وجود الشيء بعدمه في ذاته، أي بالعدم المجامع.

والمقصود بالحدوث الدهري: هو مسبوقية وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه في مرتبة سابقة في السلسلة الطولية، كهذا الكتاب الموجود في مرتبة عالم الطبيعة فإنه مسبوق بعدمه الموجود في عالم المثال، أو عالم الدهر، حسب تعبير الميرداماد استاذ صدر المتألهين، فهذا الكتاب حادث بالحدوث الدهري، لأن وجوده مسبوق بعدمه في مرتبة من مراتب الوجود الطولية، وذلك العدم عدم مقابل لاعدم مجامع، ولكنه ليس عدماً زمانياً، إذْ لاوجود للزمان ماوراء عالم الطبيعة، لأن الزمان مقدار للحركة، والحركة وعاؤها عالم الطبيعة، إذْ لاوجود للحركة خارج عالم الطبيعة.

فالحادث الزماني هو الذي يكون في عالم الطبيعة. وكل حادث زماني يكون وجوده مسبوقاً بقوة الوجود. خذ وجود البخار مثلاً فهذا يكون مسبوقاً بقوة وجوده في الماء، فالماء ماءٌ بالفعل وبخار بالقوة، أي أن فيه استعداد لقبول صورة جديدة هي صورة

البخار. كذلك البيضة هي بيضة بالفعل ودجاجة بالقوة، فالدجاجة التي هي حادث زماني يكون وجودها مسبوق باستعداد وقوة الوجود.

إذاً البحث هنا يدور حول الحادث الزماني لا الحادث الدهري أو الذاتي.

الحادث الزماني ممكن:

ان أي حادث من الحوادث الزمانية يكون وجوده متصفاً بالامكان. خذ هذا الكتاب ـ مثلاً ـ فوجوده متصفٌ بالامكان، أي انه ليس بواجب الوجود، لأنه لايقتضي الوجود بذاته ولايقتضي العدم، ولو كان واجباً فلا معنىً لحدوثه، لأن الواجب يقتضي بذاته الوجود ولا يكون حادثاً، والممتنع يقتضي بذاته العدم ولايكون موجوداً، فكل حادث زماني قبل أن يوجد يكون متصفاً بالامكان.

فالكتاب قبل وجوده يتصف بالامكان، لأنه ليس واجباً وليس ممتنعاً. وكل ماهو حادث لابد أن يكون متصفاً بالامكان قبل وجوده.

امكان وجود الشيء وصف له بالقياس الى وجوده:

الامكان الذي يتصف به الشيء قبل وجوده أو استعداده قبل وجوده، هذا وصف للحادث وليس لفاعل الايجاد، يعني امكان وجود الدجاجة قبل وجودها وصف للدجاجة، وليس وصفاً لفاعل الدجاجة وخالقها. لأن هذا الامكان هو وصف للدجاجة بالقياس الى وجودها لا بالقياس الى شيء آخر، فاعلها وخالقها.

الامكان هنا أمر وجودي خارجي:

ان هذا الامكان غير الامكان الذي تتصف به الماهية، لأن كل ماهية قبل وجودها متساوية النسبة الى الوجود والعدم، فالامكان الذي تتصف به الماهية هو أمر تحليلي عقلي وهو أمر اعتباري، بينما هذا الامكان الذي يتصف به الشيء قبل وجوده أمر خارجي، لأنه يتصف بالقرب والبعد، ويتصف بالشدة والضعف. فهذه البيضة قبل وضعها في آلة التفقيس يكون امكان الدجاجة فيها ضعيفاً، ولكن بعد فترة من وضعها فيها يصبح

امكان وجود الدجاجة في البيضة أشد، وهكذا يشتد بمضي المدة، حتى تكون دجاجة بالفعل. وكذلك النطفة، فالانسانية في النطفة اشد منها في الغذاء الذي هو اصل النطفة.

فالامكان هنا غير امكان الماهية، لأن هذا الامكان وجودي واقعي وله مواصفات الوجود من القرب والبعد والشدة والضعف، وهذا التشكيك من صفات الوجود إذ لاتشكيك في الماهية. فلا نستطيع أن نقول: أن الماهية قريبة أو بعيدة أو ضعيفة أو قوية.

وجود هذا الامكان عرض لاجوهر:

ان وجود هذا الامكان ليس وجوداً جوهرياً، بل هو من سنخ الوجود العرضي، فوجود الجوهر يكون لا في موضوع، بينما وجود العرض يكون في موضوع، أي ان الوجود العرضي يحتاج الى حامل لهذا الوجود، بينما الجوهر قائم بذاته. ووجود الامكان في البيضة ليس وجوداً جوهرياً، بل هو وجود عرضي، هو موجود بالخارج لكن لا في نفسه،بل هو عرض قائم بغيره. ولذلك فامكان وجود الشيء قبل وجوده الفعلي يصطلح عليه بالقوة.

معنى القوة:

القوة هنا أمر عرضي قائم بغيره، وموجود في الخارج بغيره، إذْ لكل عارض معروض، فالبياض قائم بالورقة مثلاً، والمعروض الذي تقوم به القوة أي الموضوع هو المادة، والمادة جوهر، والقوة عرض حالٌّ بهذه المادة، فالمادة غير القوة بالتعبير العقلي الدقيق، كما ان البياض غير الورقة.

فلكل حادث زماني مادة سابقة عليه، وهي تحمل قوة وجوده. ومن هنا اتضح معنى وجود القوة وحقيقتها.

مستخلص لما سبق:

اتضح ان هذا الامكان ليس معنىً تحليلياً عقلياً، وإنما هو أمر وجودي خارجي، والدليل على ذلك هو اتصافه بالصفات الحقيقية للوجود، كالقرب والبعد والشدة

والضعف، وهذه الخواص تعبر عن التشكيك في حقيقة الوجود، بينما الماهية لامعنىٰ للتشكيك في حقيقتها، بل الوجود هو الذي يتصف بتلك الصفات، لأنه ذو مراتب. وان هذا الامكان لما كان أمراً وجودياً فهو من سنخ الوجود العرضي، الوجود القائم بغيره، وليس من سنخ الوجود القائم بذاته. وهذا الامكان يصطلح عليه بالقوة. ومايقوم به هذا الامكان يصطلح عليه بالمادة، إذاً المادة هي الجوهر الحامل للقوة.

قبول المادة للفعلية:

يجب أن لاتكون المادة الاولى مع فعلية خاصة، أي أن المادة بذاتها لاتكون مقتضية لفعلية خاصة، وإلا فلا يمكن أن تقبل أية فعلية أخرىٰ، فالذي يقتضي فعلية خاصة لايمكن أن يقبل فعلية أخرى إلّا بزوال السابقة.

ونعني بالمادة هنا المادة الأولىٰ، وإلّا فالماء مثلاً مادةً يقتضي فعلية خاصة هي فعلية أو صورة المائية، وحينئذ لايقبل صورة الهوائية إلّا بزوال الفعلية السابقة.

وهنا قد يقال هل للمادة في ذاتها فعلية؟ أي أهي بالفعل أم ليست بالفعل؟ الجواب: ان المادة بذاتها ليست فعلية، وإلّا لو كانت فعلية لامتنعت من قبول الفعليات الأخرىٰ، فالمادة مجرد استعداد لقبول الفعليات الاخرىٰ، وان كانت هذه المادة من جهة أخرىٰ وبلحاظ آخر هي بالفعل، أي هي موجود يترتب عليه أثره الخاص، فهي بالفعل من حيثُ استعدادها لقبول الحيثيات والصور، وهذا الاستعداد أمر بالفعل لا بالقوة، ولهذا يقال: إن هذه المادة أمر وجودي، والفعلية تساوق الوجود، وفعلية هذه المادة أنها قوة الاشياء، واستعداد لقبول صور الاشياء، أو قل: قبول فعليات الاشياء، فهي من هذه الجهة تكون بالفعل لا بالقوة.

المادة واحدة:

إن هذه المادة التي تقبل صورة المائية، والبخارية، والرمادية، والترابية، والورقية، والحديدية، وغيرها، أهي واحدة بالعدد أي بالشخص أم أنها متعددة؟

الجواب: ان هذه المادة واحدة بالعدد، ولكن لماذا هذه المادة واحدة بالعدد أو واحد بالشخص؟ المصنف هنا يقيم برهاناً مفاده: ان هذه المادة لو لم تكن واحداً بالعدد للزم من ذلك التسلسل، وهو محال، وكل ما يلزم منه المحال يكون محالا.

أما لماذا يلزم التسلسل؟ الجواب: لأنه لو كانت المادة التي مع الصورة المائيةغير المادة التي مع الصورة الهوائية مثلاً، للزم من ذلك أن المادة التي حلّت فيها الصورة الهوائية تكون حادثاً زمانياً، وكل حادث زماني لابد أن يكون مسبوقاً بمادة تحمل قوة وجوده، وننقل الكلام الى المادة الثانية، فهذه المادة أيضاً حادث زماني، وهذا الحادث الزماني لابد أن يكون مسبوقاً بمادة، وهذه المادة تحمل قوة وجود واستعداد هذا الشيء، ثم ننقل الكلام الى المادة الثالثة فهي ايضاً تكون حادثاً زمانياً، ... وهكذا، الىٰ أن يتسلسل إلىٰ مالانهاية، والتسلسل محال.

إذاً لايمكن أن تكون المادة في الصورة الهوائية غير المادة في الصورة المائية وغيرها في الصورة الترابية، فالمادة واحدة بالعدد او بالشخص. ولذلك قالوا: المادة الاولىٰ ليست حادثة بالحدث الزماني للزوم التسلسل وهو محال. لأن كل حادث زماني لابد أن يكون مسبوقاً بمادة تحمل قوة وجوده، وهكذا هذه المادة لابد أن تكون لها مادة، وهكذا يتسلسل الى مالانهاية.

نتائج البحث:

١ ـ ان لكل حادث زماني مادة تحمل قوة وجوده، فالدجاجة، لابد أن تكون مسبوقة بمادة تحمل قوة واستعداد وجودها وهي البيضة.

٢ ـ أن مادة الحوادث الزمانية مادة واحدة بالعدد ومشتركة، وإلّا لو كانت متعددة للزم التسلسل وهو محال.

٣ ـ ماهي العلاقة والنسبة بين المادة وقوّة الشيء التي تحملها؟

كنا نقول فيما سبق ان الجسم الطبيعي والجسم التعليمي احدهما مبهم والآخر معيّن، فالجسم الطبيعي ممتد في الابعاد الثلاثة، ولكن امتداده مبهم، بينما الجسم التعليمي

امتداد معيّن في الابعاد الثلاثة، ولذلك فالاجسام مشتركة في الجسم الطبيعي، يختلف جسم عن آخر بالجسم التعليمي، أي بالحجم. كذلك الجنس والفصل، فالحيوان قبل الناطق مبهم، ولكن الذي يعيّنه ويحدده هو الفصل، أي الناطق.

كذلك نقول في المقام: أن المادة الاولىٰ تمثل شيئاً مبهماً، والامكان الاستعدادي أو قوّة الشيء الخاص هي التي تعيّن هذا الاستعداد، وهو قوّة الشيء التي تحملها هذه المادة، فالنسبة بين المادة وقوة الشيء التي تحملها هذه المادة، هي كالنسبة بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، فالجسم الطبيعي مبهم والجسم التعليمي معيّن، فقوّة الشيء الخاص تعيّن لنا استعداد المادة.

٤ ـ ان الحوادث الزمانية، أي هي الاشياء الحادثة في الزمان وجودها يلازم التغير، بمعنىٰ ان وجودها لاينفك عن التغير في صورها إن كانت جوهراً، كما يلازم التغير في أحوالها إن كانت عرضاً، فدائماً الاشياء الحادثة في الزمان تتغير وهي غير ثابتة على حالها. والتغيّر هو الخروج من القوة الى الفعل، أي ان الحادث الزماني مرتبة منه بالقوة ومرتبة بالفعل.

ففي الحوادث الزمانية يحصل تغير مستمر، وتارة يكون تغيراً في الجوهر، كالصورة المائية عندما تختفي تحل محلها صورة البخار، وأخرىٰ يكون التغير في الاعراض، أي في احوال الشيء، كتغير لون الورقة من ابيض الى اصفر، دون تغير الورقة نفسها.

٥ ـ القوة دائماً تتقوّم بفعلية، إذْ لاتوجد قوة قائمة بنفسها، بمعنىٰ ان المادة دائماً تتقوم بصورة، إذْ لا مادة بلا صورة، لأن الصورة تمثل جزء العلة، فلابد أن توجد صورة تحفظ المادة، إذْ المادة مجرد قابلية واستعداد.

وبعبارة أخرىٰ ان كل الاشياء لها حيثيتان، كالورقة، فهي من زاوية معينة ورقة بالفعل، ومن زاوية أخرىٰ هي رماد بالقوة، وهكذا كل شيء آخر. والمادة فعليتها أن فيها استعداداً وقوة لقبول الاشياء.

٦ ـ إذا لاحظنا القوة مع الفعل الخاص فتكون متقدمة عليه تقدماً زمانياً، أما القوة مع الفعل العام المطلق فإنه يكون متقدماً عليها بكافة انحاء التقدم. فكما نرىٰ تقدم النطفة

على زيد، فالنطفة تمثل فعلاً خاصاً متقدم على زيد الذي وجوده فيها بالقوة تقدماً زمانياً. ولكن مطلق الفعل يكون متقدماً على القوة بجميع اقسام التقدم الثمانية السابقة.

فهو متقدم بالتقدم الزماني، فلو لاحظنا النخلة مثلاً فهي متقدمة، لأن النخلة سوف تعطي التمر وفيه نواة، والنواة هي نخلة بالقوة، فبعد غرسها في التربة تحصل نخلة، فالفعلية متقدمة هنا على القوّة. فالنخلة وجودها وجود فعلي اما وجودها في النواة فبالقوة. فالفعلية في النخلة متقدمة على النخلة التي في النواة بالقوة.

التقدم الثاني هو التقدم بالطبع، وهو تقدم اجزاء العلة الناقصة على المعلول، فالصورة من أجزاء العلة للمادة، وهذا يعني أن الصورة شرط لتحقق المادة. فالصورة جزء العلة وهي متقدمة على المادة ـ المعلول ـ والصورة أمر بالفعل.

التقدم الثالث هو التقدم بالعلية، فالعلة التامة للمادة تتألف من الجوهر المفارق زائداً الصورة التي هي شرط، كما قالوا، وكلاهما سابق للمادة، وهما أمر فعلي.

التقدم الرابع هو التقدم بالتجوهر أو بالماهية، ولا اشكال أن اجزاء الماهية يجب أن تكون بالفعل حتى تتحقق الماهية، أي أن أجزاء الماهية متقدمة على المادة.

التقدم الخامس هو التقدم بالحقيقة، وهو أن ينسب شيء الى شيء حقيقةً فيما ينسب لغيره مجازاً وبالعرض، لوجود اتحاد بينهما، ومثال التقدم بالحقيقة كما تقول جرىٰ الميزاب إذْ أننا ننسب جريان الماء الى الميزاب مجازاً، وذلك لوجود اتحاد وملابسة بين الماء والميزاب.

وهكذا الحال بالنسبة الى المادة، فان ماهو بالفعل هو الوجود، فالوجود متقدم على المادة، وهذا تقدم بالحقيقة، إذْ أنَّ الموجود بالحقيقة هو الوجود، والموجود بالعرض والمجاز هو المادة. ولذلك كان وجود المادة متقدماً عليها.

التقدم السادس هو التقدم أو السبق بالدهر، أي ان عدم المادة متقرر في مراتب العوالم الطولية خارج عالم الماده، فهذه المادة مسبوقة بعدمها في ذلك العالم، وفعلية وجودها في ذلك العالم سابقة لها بالدهر.

التقدم السابع هو التقدم بالرتبة، ومما لا إشكال فيه أن الفعلية سابقة بالرتبة على

القوة، أي أن فعلية المجردات اسبق في رتبتها من رتبة الموجودات بالقوة في عالم المادة.

فالواجب الذي هو فعلية محضة اسبق رتبة من كل الموجودات في العوالم الاخرىٰ، فضلاً عن عالم المادة.

التقدم الثامن هو التقدم بالشرف، إذْ كل ماهو بالفعل بلا اشكال أشرف مما هو بالقوة.

* * *

الفصل الثاني

في تقسيم التغيّر

هذا الفصل كالسابق يمهد للحركة وبحثها، وهذا البحث يبتني على البحث السابق، فقد تبين أن خروج الشيء من القوة الى الفعل ينجم عنه تغيّر، حيثُ تقدم فيما سبق ان الحوادث الزمانية وجودها يلازم التغيّر دائماً، وهذا التغيّر إمّا أن يكون في الجوهر إذا تغيّر من صورة الىٰ أخرىٰ، أو يكون التغير في الأحوال إذا كان عرضاً. فمثلاً إذا تحولت الورقة الى رماد أو تراب، فهذا تغير في الجوهر، وربما يحصل التغير في الاعراض كتغير لون الورقة من الابيض الى الاسود.

التغير التدريجي والدفعي:

وهذا التغير اما أن يكون تغيّراً تدريجياً أو تغيّراً دفعياً. والمقصود بالتغير التدريجي هو مايقابل التغيّر الدفعي، وهو الحركة، بينما التغير الدفعي ليس بحركة، كالوصول والترك، والاتصال والانفصال.

وعليه كل تغيّر تدريجي فهو حركة. ولهذا عرِّفت الحركة بأنها نحوٌ من انحاء الوجود التدريجي للشيء. وعلى هذا الاساس قيل ان بحث الحركة يجب أن يكون ضمن الالهيات لاضمن مبحث الطبيعيات، لأنها من أحوال الموجود من حيثُ هو موجود.

ولهذا نقل صدر المتألهين بحث الحركة الى الالهيات.

وببيان آخر: أن التغيّر ينقسم الى قسمين تغيّر دفعي وتغيّر تدريجي، والدفعي هو الذي يقع في اطراف الزمان، أي في الآن. وللآن معنيان: الأول عند العرف، فنحن نقول الآن، ونقصد زمان معيّن. لكن الآن في مصطلح الفلسفة لايعني وقتاً معيناً، بل هو أمر خارج الزمان، فهو كالنقطة بالنسبة للخط، التي هي خارجة عنه، لأنها حد والحد خارج عن المحدد. فالآن أمر عدمي، لكنه يمكن أن يشم منه رائحة الوجود لأنه حد للوجود. فالتغيّر الدفعي هو الذي لايقع في الزمان، بل في طرف الزمان الذي هو الآن، بينما التغيّر التدريجي هو الذي يكون له امتداد زماني، أي يكون واقعاً في زمان معيّن، والتغير التدريجي هو الحركة.

إشـــكال:

إذا قلنا بأن الحركة هي تغيّر تدريجي، ومعنىٰ التدريج كون الشيء فى زمان معيّن في محل غير الآخر، والزمان والحركة متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، كالجسم الطبيعي والتعليمي، فالجسم التعليمي يعيّن امتداد الجسم الطبيعي. وإذا لاحظنا هذا التغيّر التدريجي، الذي هو مقدار للحركة يكون زماناً، لأن الزمان هو مقدار امتداد الحركة.

ومن هنا إذا عرّفنا الحركة بأنها نحو وجود تدريجي للشيء، فهذا يعني أن معرفة الحركة تعتمد على التدريج، والتدريج يعتمد على الزمان، والزمان يعتمد على الحركة، وبالتالي يلزم من هذا التعريف الدور.

جواب الاشكال:

لكن الصحيح انه لايلزم دور، لأن التدريج معنىً بديهي التصور، فلا يعتمد فهمه على شيء آخر، بل المعنىٰ النظري هو الذي يتوقف فهمه على غيره.

الفصل الثالث

في تحديد الحركة

حد الحركة أوتعريفها:

الحركة هي خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجياً. أو تغيّر الشيء تدريجاً.

ومن المعلوم أن المفاهيم تنقسم الى قسمين: مفاهيم ماهوية، ومفاهيم غير ماهوية.

أو المعقولات تنقسم الى: معقول أولي ماهوي، ومعقول ثانوي غير ماهوي.

والمعقولات الماهوية فقط هي التي يمكن تعريفها تعريفاً حقيقياً، لأن التعريف للماهيّة وبالماهيّة، إذ نعرّف ماهية بماهيّة، والحركة نحو وجود تدريجي للشيء، فهي ليست أمراً ماهوياً وإنما هي أمر وجودي، فلا تعريف حقيقي للحركة، لأنها من المعقولات الثانية الفلسفية، فلا حد حقيقي لها.

ولكن عُرِّفت الحركة بعدة تعاريف، فقد قيل: هي خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً، وقيل: هي تغيّر الشيء تدريجاً، أي صيرورته شيئاً آخر.

تعريف أرسطو للحركة:

وعرّفها أرسطو: بأنها كمال أول لما بالقوة من حيثُ إنه بالقوة.

لاحظ أنه قد أخذ في تعريف الحركة، القوة، الفعل، التغيّر، التدريج، الشيء.

والقوة والفعل قد بيّناهما فيما سبق، والتغيّر والتدريج كما قال المصنف في الفصل السابق أمر بديهي، والشيء كذلك أمر بديهي، ولذلك فتعريف الحركة يكون واضحاً.

أمّا مصطلح الكمال في تعريف ارسطو للحركة فالمقصود به هو الفعلية. وللكمال معنىٰ آخر في الفلسفة، فيطلق الكمال الأول على الصور النوعية، كالترابية، والنارية، والفرسية...الخ. بينما يطلق الكمال الثاني على الاعراض، كالبياض، والقعود، والعلم...الخ. فالكمال الأول هو وجود الشيء، والكمال الثاني هو أحوال الشيء وصفاته.

ولكن الكمال الأول في التعريف الارسطي ليس هو هذا المعنىٰ للكمال، بل هو الفعلية. فعندما تطير حمامة من مكان الى آخر، فطيرانها هذا هو كمال أول بالفعل، والكمال الثاني لها هو وصولها الى المكان الثاني بالفعل.

معنىٰ قيد الحيثية في تعريف المعلم الأول:

وبعبارة أخرىٰ عندما يأخذ ارسطو قيد الحيثية في تعريف الحركة، الذي قال فيه بأنها: «كمال أول لما بالقوة ـ بالنسبة الى الكمالين ـ من حيثُ إنه بالقوة ـ بالنسبة الى الكمال الثاني ـ» فانه يعني بقيد «من حيثُ» الاحتراز عن الصور النوعية للموجود المتحرك، لأن لكل موجود بالقوة صورة نوعية هي كمال أول له، لكن هذا الكمال الأول من جهة ماله من فعلية وليس من جهة ماله من قوة، ولا علاقة له بالحركة. أما كون الحركة كمالاً للجسم فهو بلحاظ ماله من قوة، واما انه أول فهو بلحاظ مقدميته للوصول الى الغاية.

شروط تحقق الحركة:

لكي تتحقق الحركة لابد من ستة امور، سنشرح كل واحد منها في الفصول الآتية، ولكن نذكرها هنا بايجاز، هي:

١ ـ المبدأ، الذي تبدأ منه الحركة.

٢ ـ المنتهىٰ، الذي تنتهي اليه الحركة.

٣ ـ الموضوع، أي موضوع الحركة وهو الامر المادي الذي يتلبس بالحركة.

٤ ـ الفاعل، وهو المحرك الذي يوجد الحركة.

٥ ـ المسافة، التي يقطعها المتحرك بالحركة، أو هي المقولة التي تقع فيها الحركة.

٦ ـ الزمان، وهو الامتداد الكمي الذي يتعين به مقدار الحركة.

* * *

الفصل الرابع

في انقسام الحركة الى توسطية وقطعية

الحركة التي هي أمر واحد يمكن أن نلاحظها بلحاظين ، أو من زاويتين مختلفتين ، وهذا كثيراً مايحدث في الفلسفة أن نلاحظ أمراً واحداً من عدة زوايا ، فننتزع منه معاني بحسب زاوية النظر والحيثية ولهذا قالوا : لولا الحيثيات لبطلت الفلسفة . فالحركة بلحاظ معين تسمىٰ حركة توسطية، وبلحاظ آخر تسمىٰ حركة قطعية ، فالحركة في الخارج واحدة لكننا ننتزع منها معنىٰ أو معاني حسب لحاظات وزوايا نظر مختلفة ، فمرة نعبر عنها حركة توسطية ، وأخرىٰ حركة قطعية .

الحركة التوسطية:

الحركة التوسطية هي توسط المتحرك بين المبدإ والمنتهىٰ ، فانت عندما تكون مسافراً ففي اثناء الطريق تكون بين نقطة البداية والنهاية، فحركتك هذه حركة توسطية ، أو حركة الطير مثلاً من لحظة طيرانه بين شجرة وأخرىٰ ، فطيرانه من أول لحظة الى آخر لحظة ، أو حركته بين المكانين ، نسميها حركة توسطية .

الحركة القطعية:

الحركة القطعية هي كون الشيء في كل آن في مكان غير المكان السابق، أي نلاحظ الشيء في كل لحظة فانه في مكان ما بالفعل وفي آخر بالقوة، وليس بلحاظ المبدإ والمنتهىٰ، فانت في كل خطوة في حركتك بالفعل في مكان وبالقوة في المكان القادم.

الحركة في الخارج:

لاتوجد في الواقع الخارجي حقيقة واحدة متصلة للحركة، تمثل مصداقاً لما يحسبه الذهن من مفهوم متصل واحد للحركة، لأن الحركة وجود تدريجي، لايتحقق جزء منه إلا بعد تصرّم الجزء الذي قبله، لكن الذهن يرىٰ الحركة شيئاً واحداً.

والحركة التوسطية ذات مفهوم بسيط، عكس الحركة القطعية فهي ليست ذات مفهوم بسيط، وانما هي تقبل الانقسام الى اجزاء. وما ندرسه في بحث الحركة هو الحركة القطعية التدريجية لا الحركة التوسطية.

وكما قلنا فان مانلاحظه من مفهوم واحد متصل هو أمر ذهني لاوجود له في الخارج، لأن الحركة في الخارج ذات وجود سيّال تدريجي تمتزج فيه القوة بالفعل. فلا وجود لصورة متصلة للحركة بل إن صورة الحركة هذه ذهنية، لأن الحركة في الخارج منقسمة الى أجزاء وليست متصلة.

الفصل الخامس

في مبدإ الحركة ومنتهاها

تبين فيما سبق أن للحركة شروطاً ستة لكي تتحقق، وهذه الشروط هي: المبدأ الذي منه الحركة، والمنتهىٰ الذي اليه الحركة، والموضوع الذي له الحركة، والفاعل الذي يوجد الحركة، والمسافة التي فيها الحركة أي المقولة، والزمان الذي تنطبق عليه الحركة نوعاً من الانطباق.

وفي هذا الفصل يبيّن المصنف نقطتين:

الأولى: أن الحركة تنقسم لذاتها، انقساماً ذاتياً بالقوة، لا بالفعل، وهذا الانقسام لايقف عند حدٍّ معين.

الثانية: أن مبدأ الحركة ليس هو من سنخ الحركة، كما ان منتهىٰ الحركة ليس من سنخ الحركة.

انقسام الحركة لذاتها:

تنقسم الحركة انقساماً ذاتياً، والمقصود بذلك أن الانقسام تارة يكون ذاتياً وأخرىٰ يكون عرضياً. وفي بحث المقولات ذكرنا ان الكم ينقسم بذاته انقساماً ذاتياً، وكل شيء آخر انما ينقسم بانقسام الكم، كما نقول: هذا مساوٍ لهذا، أو هذا الكيلو غرام يساوي ذلك

الكيلو غرام، فالمساواة في الواقع بين الكمية لابين ذاتيتهما، لأن المساواة بينهما بعروض الكم عليهما، فالكم منقسم بذاته، وغيره منقسم بعروض الكم عليه.

أما الحركة فتنقسم انقساماً ذاتياً، لأن الحركة امتداد، أي مقدار، وانقسام الحركة لايقف عند حدٍّ معيّن، فأجزاء الحركة غير متناهية.

وهنا نشير الى نكتة، وهي أن التسلسل ينقسم الى قسمين: قسم محال، وآخر غير محال، وهذا الانقسام الذي لايقف عند حد هو من النوع الذي ليس بمحال.

لأنه ربما يقال: بأن انقسام الحركة الى ما لانهاية يلزم منه التسلسل وهو محال.

والجواب: ان هذا الانقسام لايكون محالاً، لأنه من نوع التسلسل غير المحال، صحيح انه لايقف، ولكنه ليس بمحال.

وهو انقسام بالقوة لا بالفعل، فهو نظير تقسيم سطح هذه الورقة، إذ نستطيع تقسيمها الى أقسام لامتناهية بالقوة، لأن لو لم يمكن ذلك لوصلنا الى الجزء الذي لايتجزأ، وهو باطل، إذْ كل جزء يتجزأ. وقد تقدم بيان ذلك في المرحلة السادسة.

وقد يقال: ان هذا التقسيم ربما يفني الورقة أو يصل الى جزء أخير يتلاشىٰ.

الجواب: ان هذا الانقسام ليس انقساماً بالفعل، فنحن لانمسك مقصّاً ونقطع هذه الورقة لكي تتلاشىٰ، بل هذا انقسام بالقوة، أي يكون انقساماً عقلياً بحسب تحليل الذهن. وهكذا فان كل كمية من الكميات إذا قسمناها بالفعل سوف تفنىٰ الكمية.

والشيء نفسه يقال عن الحركة، فانه لو كان انقسام الحركة بالفعل لتحولت الحركة الى سكون، لأننا سنحصل على أجزاء من الحركة دفعية الوقوع، اجزاء ليست تدريجية، والحركة نحو وجود تدريجي للشيء، والجزء الدفعي ليس بحركة.

لا مبدأ ومنتهىٰ للحركة من سنخ الحركة:

ان مبدأ الحركة ومنتهىٰ الحركة ليس من سنخها. قد يقال كيف لاتكون بداية الحركة ونهاية الحركة من سنخ الحركة؟

الجواب: ان الحركة هي خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج. إذاً الحركة تبدأ

بالقوة وتنتهي بالفعل، فالقوة بلا فعل هل هي حركة؟ لا، لأن الحركة امتزاج القوة بالفعل، أمّا قوة بلا فعل او فعل بلا قوة فليس بحركة.

وبيان آخر، لو كانت عندنا مسطرة طولها متر، وهذا المتر له بداية وله نهاية، أي يبدأ من نقطة معينة كما ينتهي بنقطة أخيرة، والنقطة التي يبدأ بها المتر والتي ينتهي بها ليستا من المتر، لأن حدود الشيء خارجة عن الشيء المحدود.

فلو أخذنا الجزء الاول من الحركة وقسّمناه بالقسمة العقلية فهو حركة، لأن جزء الحركة قابل للقسمة اللامتناهية، اما مبدأ الحركة فانه من غير جنس الحركة.

كذلك لو فعلنا مع منتهىٰ الحركة فاننا لانصل الى منتهىٰ للحركة من جنسها بل المنتهىٰ ليس بحركة، لأن مبدأ الحركة قوة بلا فعلية والمنتهىٰ فعل بلا قوة، ولهذا قالوا: إن المبدأ والمنتهىٰ ليسا بحركة، او انهما خارجان عن حقيقة الحركة.

الفصل السادس

في موضوع الحركة وهو المتحرك الذي يتلبس بها

موضوع الحركة هو الشيء المتحرك الذي يتلبس بالحركة. وإليك مثالاً بسيطاً، إننا عندما نرىٰ من بعيد شيئاً متحركاً. لا نعرفه، لكن عندما يقترب ونعرفه فنقول ـ مثلاً ـ هذا المتحرك سيارة، إذاً موضوع الحركة أي المتحرك هو السيارة هنا.

والحركة: هي خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج، والقوة: هي امكان، وهو عرض قائم بشيء آخر هو المادة، وهذا الامكان حقيقي خارجي لاتصافه بالشدة والضعف، كالنطفة التي فيها امكان الانسانية، ويمكن أن تشتد فيها درجة الانسانية بعد صيرورتها علقة، ثم مضغة، ثم ... الخ.

إذاً فالقوة أمر عرضي قائم بموضوع هو المادة، وهذه القوة هي التي تحملها المادة، أي أن إمكان الانسانية في النطفة يمثل كمالاً للنطفة التي هي المادة، والانسانية مجرد كمال بالقوة في النطفة، وهذه القوة متحدة اتحاداً حقيقياً بالمادة. ولو تبدلت النطفة وتحولت الى انسان بالفعل، فنقول إن الانسانية في النطفة صارت انساناً بالفعل، أي أن المادة خرجت من حالة القوة الى الفعلية، وأن تلك القوة التي كانت تمثل امكان الانسان متحدة بالمادة، وعندما تطورت وصارت جنيناً فقد صارت انساناً بالفعل متحداً بالمادة. إذاً يوجد متحرك واحد كان بالقوة انساناً ثم اصبح بالفعل انساناً.

فالموضوع المتحرك هو المادةالتي كانت بالقوة فأصبحت بالفعل. وعليه فان موضوع الحركة هو المادة، لأنه وهو الذي تلبس الحركة.

موضوع الحركة أمر ثابت:

ان موضوع الحركة وهو المادة ـعلى رأي المشائين ـ لابد أن يكون أمراً ثابتاً، بينما على رأي مدرسة الحكمة المتعالية، يُعَدُّ موضوع الحركة أمراً متجدداً.

ومعنىٰ كون الموضوع أمراً ثابتاً ان الحركة تجري وتتجدد عليه، وإلا لو لم يكن الموضوع ثابتاً لكان الشيء الذي بالقوة غير الذي بالفعل، كالسيارة التي في الكيلومتر الأول، هي غيرها في الكيلومتر الثاني، وحينئذ لاتحصل حركة، إذ الحركة هي خروج نفس الشيء من القوة الى الفعل بنحو تدريجي.

لايكون موضوع الحركة أمراً بالفعل من جميع الجهات:

لابد أن يكون موضوع الحركة أمراً تمتزج فيه القوة والفعل، أي هو من جهة بالقوة ومن جهة أخرىٰ بالفعل، كالنطفة التي هي من جهة نطفة بالفعل ومن جهة أخرىٰ انسان بالقوة.

أما إذا كان موضوع الحركة بالفعل من جميع الجهات، كالعقول المجردة حسبما يقولون، فانها لاحركة فيها.

وكذلك لو كان موضوع الحركة بالقوة من جميع الجهات، فلا حركة فيه. وان كان ليس هناك شيء بالقوة من جميع الجهات. فحتىٰ الهيولى أو المادة الأولىٰ، فهي من جهة معينة هي بالفعل، لأن لها فعلية أنها بالقوّة، أي أن القوة موجودة فيها بالفعل لا بالقوة.

إذاً فلابد أن يكون الشيء المتحرك بالقوة من جهة وبالفعل من جهة أخرىٰ، وعلى هذا الاساس تكون جميع الاشياء المتحركة ماديّة، أي في عالم الطبيعة لا في عوالم المجردات.

الفصل السابع

في فاعل الحركة وهو المحرّك

يتحدث المصنف عن الركن الثالث من أركان الحركة وهو فاعل الحركة أي المحرك، وهذا المبحث يعتبر من المباحث المهمة في فلسفة أرسطو، لأن برهان الحركة في اثبات الخالق يستند الى هذه المسألة. والبحث هنا في نقطتين:

الأول: في بيان أن المحرِّك غير المتحرك.

الثانية: في بيان ان الفاعل القريب للحركة هو أمر متغير وليس ثابتاً.

المحرِّك غير المتحرِّك:

ان المحرِّك شيء والمتحرك شيء آخر. والمصنف استدل على هذه المسألة بدليلين:

الأول: ان المتحرك لو كان هو الذي يحقق ويوجد الحركة في نفسه، لعنىٰ ذلك أن هذا الشيء يكون علّة ومعلولاً، أي فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة. طبعاً لامانع من كون شيء واحد علّة ومعلولاً من جهتين، فلو كان المتحرك هو المحرك لكان علة ومعلولاً، وفاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، وهذا غير ممكن، لأن حيثية الفاعل حيثية الوجدان، وحيثية القبول هي حيثية الفقدان. فالخشب فيه حيثية لقبول صورة الورقة، فحيثية القبول هذه هي حيثية فقدان، إذ هو فاقد الصورة الورقية الآن، بينما حيثية الفعلية هي حيثية

الوجدان، كالورقة بالفعل فهي واجدة لصورة الورقية.

وحيثية الوجدان غير حيثية الفقدان، فلايمكن لشيء واحد من جهة واحدة ان يكون واجداً وفاقداً، لأنه يلزم من ذلك التناقض.

وخلاصة الدليل الأول على أن المحرِّك غير المتحرِّك، أنه لو كان المحرِّك عين المتحرك للزم من ذلك أن يكون شيئاً واحداً فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، ولايمكن لشيء واحداً أن يكون من جهة واحدة فاقداً وواجداً، لأنه يلزم من ذلك التناقض وهو محال.

الثاني: ان المحرك هو فاعل الحركة في المتحرك، لأن المتحرك إنما يكون بالقوة بالنسبة للفعل الذي يفعله، كالنطفة فهي بالقوة بالنسبة للانسانية، لأن فيها امكان الانسانية، النطفة فاقدة للانسانية، وانما فيها امكان الانسانية، أي انه بالفعل غير موجود، وفاقد الشيء لايعطيه ولايوجده، فلايمكن أن تكون النطفة هي الموجودة للانسانية.

بل لكي تتحرك النطفة وتعطي الانسانية لابد من محرك يحركها من حالة انسان بالقوة الى حالة انسان بالفعل.

الفاعل القريب للحركة أمر متغير:

هنا نشير الى نقطة مهمة، فقد اوضحنا في مباحث العلة والمعلول أن الفاعل ينقسم الى قسمين: الفاعل الطبيعي والفاعل الالهي، والطبيعي هو العلل الطبيعية، والالهي هو الباري، والمجردات كما قالوا.

والفاعل الالهي هو الذي يفيض وجود الشيء، أما العلل الطبيعية فلا توجد الشيء بل تغير صفة الشيء من صفة الىٰ أخرىٰ، ولذلك تختص بالامور الطبيعية.

وهنا يقال: أن العلة القريبة او الفاعل القريب، اي العلة الطبيعية، لابد أن تكون متغيرة فلو لم يكن الفاعل القريب متجدداً ومتغيراً للزم من ذلك انقلاب الحركة الى السكون، لأن العلة التامة إذا وجدت لزم وجود المعلول بتمامه اي بتمام اجزائِهِ، والحركة غير قارة،

أي ان أجزاءها غير مجتمعة الوجود، فإذا قلنا بأن علة الحركة ثابتة، يعني ذلك أن تكون الحركة موجودة بتمام اجزائها، وعندها تنقلب الحركة الى سكون. فلابد أن يكون الفاعل القريب للحركة متحركاً ومتغيراً وإلّا تحولت الحركة الى سكون.

* * *

الفصل الثامن

في ارتباط المتغير بالثابت

اشـــكال:

بناءً على القول بأن الفاعل القريب للحركة يجب أن يكون متغيراً ومتجدد الذات، ينبثق اشكال وملخصه: ان هذه قاعدة عقلية ـ وهي أن فاعل الحركة يجب أن يكون متغيراً ـ والقواعد العقلية آبية عن التخصيص، فاذا كانت علة المتغير متغيرة والعلة الاخرىٰ والثالثة والرابعة لابد أن تكون متغيرة، فيقع التسلسل في العلل المتغيرة الى مالانهاية، والتسلسل محال، أو يحصل دور وهو محال ايضاً، أو يقال بأن علة الطبيعة المتغيرة، علتها ايضاً متغيرة الى أن تنتهي الى الواجب تعالى فيلزم تغيره، بينما الواجب تعالى منزه عن التجدد والتغير.

إذاً فيلزم من القول بأن علة المتغير متغيرة أحد ثلاثة لوازم كلها محالة.

جواب الاشكال:

المصنف اجاب عن ذلك في ضوء مدرسة الحكمة المتعالية. والجواب على ذلك بسيط، وقبل الجواب نستذكر مسألة أشرنا اليها اكثر من مرة فيما سبق، وهي: ان (كان)

تارة تكون تامة وأخرىٰ ناقصة، أي الثبوت مرّة يكون ثبوت الشيء، وهو مفاد كان التامة، ومرّة يكون الثبوت ثبوت شيء لشيء، وهو مفاد كان الناقصة. فمرة نقول: (كان زيد)، أي نثبت وجود زيد، ومرة نقول: (كان زيد قائماً)، أي نثبت القيام لزيد.

وارتباط المتغير بالثابت يكون مستنداً الى علة ثابتة توجد هذا الامر المتغير، وبعبارة أخرىٰ أن المتغير ينقسم الى قسمين: مرة المتغير اعراض متغيرة، وأخرىٰ جواهر متغيرة، فهذه الاعراض المتغيرة تستند في تغيرها الى علة متغيرة هي الجوهر المتغير أو المتجدد أو المتحرك، والجوهر المتحرك لايستند تغيره الى علة متغيرة بل هو متغير بذاته، أي أن الذي أوجد الجوهر لم يوجد الجوهر ثم يوجد له التغير والحركة، وانما أوجد الجوهر المتحرك بذاته، لأن الجوهر هو الحركة والحركة هي الجوهر، فالجوهر حقيقة سيّالة في حالة صيروره، كما سيأتي.

وهذا جعل بسيط. يقول ابن سينا: ماجعل الله المشمش مشمشاً، وإنما أوجده، أي أوجد ذات المشمش. كما أوجد ذات الانسان فوجدت الحيوانية والناطقية، أوجد ذات الجوهر فوجدت الحركة.

الفصل التاسع

في المسافة التي يقطعها المتحرك

وهي نظير الشارع أو القناة، فالسيارة هي المتحرك ولابد لها من مسافة تقطعها، فالمسافة هي القناة التي يجري فيها المتحرك. وبالتعبير الفلسفي هي المقولة التي تقع فيها الحركة، ولذلك عبر عنها المصنف: بأنها الوجود المتصل السيّال الذي يجري على الموضوع المتحرك.

فلو فرضنا أنَّ لدينا تفاحة، فان لون التفاحة هو الوجود المتصل السيّال الذي يجري عليها، وهو مسافة الحركة، فاللون موجود ممكن، وكل موجود ممكن ننتزع منه ماهيّة ما أو مقولة من المقولات، وهي الكيف، فان اللون أحد مصاديق الكيف، واللون يجري على التفاحة، فهي في البداية خضراء ثم صفراء ثم لونها وردي مثلاً، فهذه المقولة التي ننتزعها من هذا الوجود المتصل السيّال هي مسافة الحركة.

ثم أَننتزع هذه المقولة من هذا الوجود المتصل السيّال من حيثُ إنه واحد متصل أم من حيثُ إنه منقسم؟ فهذا اللون هل ننتزعه من هذا الوجود السيّال الذي يجري على التفاحة؟

الجواب: نعم ننتزعه من هذا الوجود، لكن لا من حيثُ إنه وجود واحد متصل وسيال، وانما هو من حيثُ إنه منقسم الى اقسام، وكل قسم يمثل نوعاً من أنواع المقولة، فهذا أصفر والاصفر نوع، وذلك أحمر، وذلك وردي وهكذا.

قد يقال: لماذا لاننتزع المقولة من هذا الوجود من حيثُ هو واحد متصل؟

الجواب: لأنه يلزم من ذلك التشكيك في الماهية، ومن المعلوم ان التشكيك إنما هو في الوجود، لأن الوجود حقيقة واحدة مشككة، بينما الماهية حقيقة غير مشككة، فالانسانية كماهية حقيقة واحدة هي نفسها في الطفل والكهل، وفي الحي والميت، وفي القديم والجديد.

فلو انتزعنا المقولة من هذا الوجود المتصل السيّال من حيثُ هو متصل سيّال للزم من ذلك التشكيك في الماهيّة. لأننا لو لاحظنا لون التفاحة عبر شهرين، فهي في البداية خضراء ثم صفراء ثم وردية ثم حمراء، بينما الماهية ليست مشككة، وكل قسم من هذه الاقسام يمثل نوعاً من أنواع المقولة، فالأحمر نوع من اللون، والاصفر نوع آخر من اللون مباين لغيره، وهكذا.

وعليه فإن حركة الشيء في المقولة في كل آن من الآنات هي نوع من أنواع المقولة مباين للنوع الذي يرد في آن آخر، فان لم نقل بذلك للزم التشكيك في الماهيّة.

الفصل العاشر

في المقولات التي تقع فيها الحركة

في هذا الفصل يشير المصنف الى المقولات التي تقع فيها الحركة، وفي هذه المسألة يوجد خلاف بين المتقدمين وبين صدر الدين الشيرازي، فالمتقدمون منذ ارسطو قالوا بوقوع الحركة في المقولات العرضية الأربعة: الأين، والكيف، والكم، والوضع. بينما قال صدر المتألهين بوقوع الحركة بالاضافة الى ذلك في مقولة الجوهر. وذلك يعني ان كل مافي عالم الطبيعة يكون متحركاً ومتجدداً وسيّالاً.

الحركة في الأين:

الحركة في مقولة الأين، أي الحركة المكانية، كحركة الارض حول الشمس، والحركة الوضعية، كحركة الارض حول نفسها. وان الحركة المكانية التي محلها مكان الاجسام، إنما يعتبر الاين مسافة لها، لأن الأين مقولة، ومسافة الحركة، أي هي المقولة التي تقع فيها الحركة، أو القناة التي تجري فيها الحركة.

وهذه الحركة الأينية من أوضح الحركات ادراكاً، فهي لاتحتاج الى أدلة لاثباتها، كحركة هذا الكتاب من اليد الى المنضدة، فحركته مكانية، والمقولة التي تقع فيها حركته هي الأين.

لقد أشار المصنف الى أن الأين نوع من أنواع الوضع ، لأن نسبة الجسم الى الخارج تتغير في الحركة الأينية ، كما أنها تتغير في الحركة الوضعية ، لأن الوضع هو النسبة الحاصلة من نسبة الاجزاء بعضها الى بعض، ثم نسبة الكل الى الخارج .

الحركة في الكيف:

أمّا الحركة في الكيف فهي ظاهرة وواضحة ، والكيف ينقسم الى : كيف فعلي وكيف انفعالي ، والمقصود بالكيف الفعلي ، الحرارة والبرودة ، أما الكيف الانفعالي فهو كاليبوسة . والفعلي انما يسمىٰ فعلياً لأن الصورة تفعل بواسطة هذا الكيف المادي ، والكيف الفعلي قسم من الكيف المحسوس .

توجد في الحركة في الكيف الفعلي عدة نظريات ، فمثلاً في كيفية انتقال الحرارة الى الماء عندما نسخنه . هناك ثلاث نظريات في الطبيعيات القديمة تفسر ذلك ، وهي :

الأولىٰ: ان الماء يتسخن بانتقال ذرات من النار الى الماء، وامتزاجُها بالماء هو الذي يسخنه .

الثانية : ان الحرارة أساساً موجودة في الماء ، ولكنها بالقوه ، أي هي كامنة ، والنار تبرز هذه الحرارة الكامنة .

الثالثة : ان الماء عندما يتسخن ، إنما يكون بعروض الحرارة عليه ، ثم تشتد هذه الحرارة شيئاً فشيئاً بالتدريج .

وبناءً على الرأي الأول في تسخين الماء لاتوجد حركة ، لأن ذرات النار تنفصل من النار وتندمج بالماء فلا تحصل حركة ، وبناءً على الرأي الثاني لاتحصل حركة ايضاً لأن الحرارة موجودة في الماء منذ البداية ، بينما على الرأي الثالث تحصل حركة لأن الحرارة تعرض على الماء ثم تزداد وتشتد بالتدريج ، إذاً فالكيفيات الفعلية تحصل فيها الحركة على الرأي الثالث خاصة .

وأما الكيفيات غير الفعلية فإنه تحصل فيها الحركة ، ولهذا قالوا: تقع الحركة في الكيفيات غير الفعلية ، لكن الكيفيات الفعلية فيها خلاف .

أما الكيفيات المختصة بالكميات، كالاستواء والاعوجاج، فالخط مثلاً، كم متصل قار، والاعوجاج كيفية عارضة على الكم، فان في هذه الكيفيات حركة ظاهرة، لأن الخط المعوج إذا تحققت فيه حركة فانه يتحرك بالكيفيات القائمة به، كذلك السطح المقعر والمحدب إذا حدثت حركة في كمه فان الكيفيات القائمة به تتحرك، أي ان هذا العرض ـ الكيف ـ يكون تابعاً في حركته لمعروضه الذي هو الكم.

وهنا نلاحظ بان العرض تارة يعرض على الجسم مباشرة، كعروض الكم على الجسم الطبيعي، وتارة يعرض على العرض، كعروض الكيف على الكم، فانه طالما تحدث حركة في الكم تحدث حركة في الكيف القائم بهذا الكم.

كما تحصل حركة في الكيف النفساني، كالحب الذي هو كيف نفساني، فأنت تحب شخصاً ورعاً تقياً، وكلما اطلعت اكثر على ورعه وتقواه ازداد حُبّك إيّاه، وهذا الازدياد في الحب هو حركة في الكيف النفساني.

وكذلك تحصل حركة في الكيفيات المحسوسة، كاللون فهو يتغير، ربما كان اصفر ثم يشتد صفاره، ثم يصير أحمر، وهكذا.

الحركة في الكم:

الحركة في الكم، كالحركة في طول النبات، فمثلاً كان طوله ١٠سم، ثم اصبح ١٢سم، ثم ١٤سم، وهكذا.

فالحركة في الكم تمثل تغير الجسم في كمه بنسبة منتظمة بشكل تدريجي، كما في زيادة حجم الحيوان مثلاً. وهذه الحركة ظاهرة وواضحة.

اشكال:

لو كان هناك نبات طوله متر واحد مثلاً، ثم ازداد طوله فاصبح متراً ونصفاً، فهل يزداد بانضمام أجزاء جديدة من الخارج الى الاجزاء الاصلية، فيزداد حجمه، كما لو كان هذا النبات مؤلفاً من (١٠٠) جزء، ثم انضمت إليها (١٠) أجزاء جديدة، فاصبح (١١٠)

اجزاء، فالكم الجديد (١٠) أجزاء يعرض على الكم السابق، وهو النبات الذي طوله (١٠٠) جزء، فإذا لاحظنا الكم الكبير والكم الصغير فسوف نجد أن موضوع الأول مباين لموضوع الثاني، لأن الكم الكبير موضوعه الاجزاء الأصلية الا(١٠٠) جزء مضافاً إليها الاجزاءالعشرة المنضمة اليها، بينما الكم الصغير موضوعه الاجزاء الأصلية التي هي (١٠٠) جزء فقط.

وإذا تباين الموضوع تباين الكم، وبالتالي لاتحصل زيادة في الكم نفسه، ولاتحصل حركة في الكم ذاته. بينما ذكرنا أن الحركة الكمية تعني تغير في الكم عينه تغيراً متصلاً بنسبة منتظمة تدريجاً، أما هنا فلا يكون التغير متصلاً ولا تكون النسبة منتظمة تدريجية. إذاً فلا حركة في الكم بل ان مايحصل هو اندثار كم وحصول كم آخر.

جواب الاشكال:

نُسلِّم بأن هذا النبات إذا كان طوله (١٠٠) جزء وازداد عشرة جديدة، فهذه العشرة الجديدة منضمة إليه من الخارج، ولاشك في ذلك، ولكن نقول: ان هذا الانضمام يعني ان الصورة النوعية لهذا النبات تتسع تدريجياً حتى تشمل الجزء الجديد.

وبعبارة أخرىٰ هذه الاجزاء العشرة سوف تندمج مع الاجزاء المئة السابقة، فيحصل امتزاج وامتصاص للاجزاء الجديدة، فتكون الصورةالنوعية هي نفسها.

نذكر مثالاً بسيطاً على المسألة، فلو لاحظنا ولداً صغيراً بعمر سنة واحدة، ثم فارقناه لمدة سنتين والتقيناه أَفهو نفسه أم غيره؟ لاشك بأنه نفسه حتى لو كان في عمر السنة بوزن (١٠) كغم والآن (١٨) كغم، فان العشرة القديمة امتصت هذه الثمانية الجديدة واتسعت، أي الصورة النوعية تبدل الاجزاء الى الاجزاء القديمة الاصيلة، فلا نحصل على شيء آخر، فزيد بعمر سنة نفسة زيد بعمر (٤٠) سنة، وكل مايضاف إليه يندمج مع اجزائه الأصيلة، أي ان الطبيعة تبدل الاجزاء المنظمّة الى اجزاء اصلية. ولذا يقال: أن الحركة الكمية هي تغير متصل بنسبة منتظمة تدريجية.

الحركة الوضعية:

مثل حركة الارض حول نفسها، هي الحركة المكانية عينها، ولكن في المكانية الشيء بمجموعه تتغير نسبته الى المكان، بينما في الوضعية اجزاء الشيء يتبدل حالها بعضها الى بعض والمجموع بالنسبة الى الخارج -المكان- ولهذا فان الحركة المكانية تعود الى الحركة الوضعية، فالارض عندما تتحرك يحصل لدينا الليل والنهار.

هذا ماعليه القدماء بحصول الحركة في المقولات الأربع، بينما قال المصنف: بأن الحركة تقع في المقولات الثلاث، لأن الأين يعود الى الوضع.

الحركة في مقولتي الفعل والانفعال:

أما المقولات الأخرىٰ: المتىٰ، والفعل، والانفعال، والاضافة، والجدة، والجوهر، فانها لاتقع فيها حركة على رأي القدماء. لأنه في مقولة الفعل والانفعال أخذ في تعريفهما مادام يتأثر أو يؤثر، ومعنىٰ (مادام) التدريج، فليس للفعل أو الانفعال فرد آني دفعي الوجود. أي أن اي فرد من افراد مقولة الفعل لايكون آنياً دفعياً، لأنه تدريجي الوجود، فكل جزء منه يكون تدريجياً. وبالتالي لو قلنا بوقوع الحركة في الفعل، لاقتضىٰ ذلك تقسيم الفعل أو الانفعال الى اقسام دفعية الوجود، بينما ليس لهما أفراد أو اجزاء آنية دفعية الوجود.

الحركة في مقولة المتىٰ:

أمّا مقولة المتى فلا تحصل فيها حركة، لأن المتى هو الهيأة الحاصلة من نسبة الشيء الى الزمان، وهذه الهيأة تدريجية، لأن الزمان أمر تدريجي، وبالتالي فهيكالفعل والانفعال من التدريجيات، والامور التدريجية لايمكن الحصول على فرد دفعي الوجود لها. ولما لم يكن للمتىٰ فرد آني دفعي الوجود، فلا تحصل فيها حركة، لأن أي فرد نأخذه من المتىٰ يكون تدريجي الوقوع تبعاً لتدريجية الزمان.

الحركة في مقولة الاضافة:

أما الاضافة فأيضاً لاتحصل فيها الحركة، لأن الاضافة هي هيأة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين، فهي أمر انتزاعي، أي ماهيّته تنتزع من طرفين، كزيد وعلي ننتزع منهما الأخوة ان كانا أخوين. وإذا كانت الاضافة أمراً انتزاعياً فليس لها استقلال وراء طرفيها، وإنما هي تابعة لطرفيها. إذاً لايمكن أن تتصف بشيء كالحركة، ولهذا قال بعضهم: إن الاضافة ليست مقولة بل هي معقول ثانٍ فلسفي، وعلى هذا الاساس فلا تقع فيها الحركة.

الحركة في مقولة الجدة:

أما الجدة فهي هيأة حاصلة من احاطة شيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، مثل شخص يرتدي جوراباً أو قميصاً، فهل يحصل فيها تغير وحركة؟

الجواب: نعم يحصل تغير، لكنه ليس فيها، بل هو في موضوعها، فالتغير فيها تابع لتغير موضوعها.

الحركة في الجوهر:

أما مقولة الجوهر فقد قالوا لاتقع الحركة في الجوهر ايضاً، لأن وقوع الحركة فيه يعني تحقق الحركة بلا موضوع ثابت، والموضوع شرط وركن للحركة كما تقدم، أي ان مابالقوة لابد أن يكون هو نفسه مابالفعل للحركة التي تجري عليه، وإلّا فلو كان مابالقوة غير ما بالفعل فهذا يعني عدم تحقق الحركة، لأن مابالقوة بقي على ماهو، بينما هذا الذي بالفعل أصبح غيره.

لكن ملاصدرا كما سيأتي برهن على تحقق الحركة في مقولة الجوهر.

الفصل الحادي عشر

الحركة الجوهرية

عنون المصنف هذا الفصل بـ«تعقيب على مامر في الفصل السابق» لأن مامر كان بناءً على ماذهب اليه المشاؤون، إذ انهم تبعاً لأرسطو قالوا بالحركة في المقولات الاربع وانكروها في باقي المقولات الست، ومنها مقولة الجوهر.

والمصنف هنا تبعاً لصدر الدين الشيرازي يقول بالحركة في مقولة الجوهر، وهذا مايعرف بالحركة الجوهرية في مدرسة الحكمة المتعالية.

وقد استطاع العلامة الطباطبائي أن يستنتج عدة نتائج مهمة من القول بالحركة الجوهرية، لأن ملا صدرا الذي بلور النظرية لم يبين كافة النتائج والآثار التي تتفرع عليها، بينما استطاع العلامة الطباطبائي بيان عدة ثمرات لهذه النظريه.

لماذا نفى القدماء الحركة الجوهرية:

يقوم هذا النفي ـ كما بيّناه في الدرس السابق ـ على أن موضوع الحركة وهو المتحرك لابد أن يكون ثابتاً، لأن الحركة كالصفة بالنسبة للموصوف، أو هي كالعرض بالنسبة للمعروض، فما لم يكن المعروض ثابتاً لايكون العرض ثابتاً له.

ولهذا قالوا: لابد أن يكون الموضوع أي مابالقوة هو عينه مابالفعل، لكي تجري

الحركة على موضوع واحد لكن هذا الكلام غير صحيح، لأنه لو كانت الحركة مقولة من المقولات وماهية من الماهيات كالمقولات العرضية التسع لصح هذا الكلام، لأن أي عرض يحتاج الى معروض، فإذا انتفىٰ المعروض انتفي العرض. أما مفهوم الحركة فليس مفهوماً ماهوياً، أي ليس معقولاً أولياً، وإنما هو معقول ثانوي فلسفي، ولذلك لايحتاج هذا المفهوم الى موضوع لينتزع منه، وانما يمكن أن يكون منشأ انتزاع هذا المفهوم هو نفس الوجود الجوهري السيّال المتحرك، بمعنىٰ أنه يمكن أن يكون منشأ انتزاع العرض هو نفس المعروض.

الدليل على الحركة الجوهرية:

استدل ملا صدرا بأدلة كثيرة على الحركة الجوهرية، كما في كتاب المشاعر والاسفار، والمصنف كعادته في هذا الكتاب ينتخب ماهو الأقصر والاسد من الأدلة، فقد اختار دليلين من أدلة ملا صدرا على الحركة الجوهرية، وهما:

الدليل الأول:

ان الاعراض متغيرة، كالتفاحة يتغير لونها وطعمها ووزنها، فتغيرات الاعراض لابد أن تكون معلولة لطبيعتها الجوهرية، أي معلولة للفاعل الطبيعي القريب وهو الجوهر، وهو لابد أن يكون متغيراً بناءً على أن علة المتغير متغيرة، إذاً الجوهر متغير.

وقد اثبتنا في الفصل السابع بأن علة المتغير لابد أن تكون متغيرة، إذاً لابد أن يكون الفاعل الطبيعي أو الجوهر متغيراً، لأنه لما كانت الأعراض متغيرة، وهي معلولة للصور النوعية الجوهرية، وكل متغير لابد أن تكون علته متغيرة، إذاً فالصور النوعية الجوهرية متغيرة كالأعراض.

وبعبارة أخرىٰ يمكن أن نُشكِّل هنا قياساً استثنائياً فنقول هكذا: لو كانت الصور النوعية علة لوجود الاعراض لكانت متغيرة، لكنها علة لوجود الاعراض، إذاً هي متغيرة. والصور النوعية هي الجوهر.

هذا هو البرهان الأول على الحركة الجوهرية، وأورد المصنف على هذا البرهان

ثلاثة اشكالات ، وهي :

الاشكال الأول:

نلاحظ الجوهر ، فكيف صدر عن الفاعل الالهي وهو متغير ، إذاً لابد أن يكون الفاعل الالهي متغيراً ، بينما هو ثابت وليس بمتغير ، لأن التغير إنما يكون في عالم الطبيعة لا في المجردات .

وهذا الاشكال يقوم على ماتقدم في الفصل السابع ، من ان علة المتغير لابد أن تكون متغيرة ، ولما كانت الأعراض متغيرة ففاعلها الطبيعي ، وهو الصور النوعية الجوهرية ، لابد أن يكون متغيراً ، ثم علة هذا الجوهر لابد أن تكون متغيرة كذلك ، فاذا كانت علة الجوهر متغيرة يلزم تغير المبدإ الأول والمجردات ، بينما لاتغير في المجردات ، لأن التغير انما هو في عالم الطبيعة خاصة .

جواب الاشكال الأول:

لقد أُجيب على هذا الاشكال بجواب تقدم ، وهو أن الجاعل إنما جعل الجوهر المتجدد ، أي ان الجعل هنا ، جعل الجوهر المتجدد ، فيكون الجوهر هو الحركة وهو التجدد ، ولم يجعل الجوهر ثم بعد ذلك جعل له الحركة ، وإنما الجعل هنا بسيط .

وهنا نذكر مثالاً بسيطاً ، فلو لاحظت على ثوبك بقعة زيت ، قد تسأل عن سبب دسومة الثوب الذي هو بقعة الزيت ، لكن لاتسأل عن سبب دسومة الزيت لأنها ذاتية له . والحركة هكذا ذاتية للجوهر كالدسومة للزيت .

الاشكال الثاني:

لماذا نقول بأن الأعراض لما كانت متغيرة ومتجددة فلابد أن تكون مستندة الى طبيعة متجددة ومتغيرة ، وهذه الطبيعة هي الجوهر ، وهو لايستند الى طبيعة متغيرة ومتجددة وانما هو متجدد ومتغير بذاته ، فلماذا لانقول بأن الأعراض متجددة بذاتها ، من دون ارجاع تجددها الى تجدد الجوهر ؟

جواب الاشكال الثاني:

ان الاعراض مستندة في وجودها الى الجوهر، أي انها ليست مستقلة بذاتها، لأن العرض هو الموجود في موضوع وليس الموجود المستقل بذاته، فوجوده مستند الى وجود الجوهر (الصور النوعية الجوهرية)، والجوهر هو المبدأ القريب لوجود الأعراض، وعليه فالذاتية للجوهر، والعرض قائم بالجوهر، والجوهر قائم بذاته.

الاشكال الثالث:

يقال بأن ارتباط الأعراض المتغيرة بالمبدإ الثابت، سواء كان جوهراً أو غيره يمكن أن يبين بكيفية أخرىٰ.

كأن هناك محاولة لنفي البرهان السابق، الذي يقول: لما كانت الأعراض متغيرة ومتجددة، وكل متغير لابد أن تكون علته متغيرة، وعلة الأعراض هي الجوهر، فلابد أن تكون الجواهر متغيرة، وتغيرها بذاتها.

والمحاولة هذه تقول بأن الأعراض المتجددة المتغيرة لاتستند الى الجواهر المتغيرة، بل الجوهر ثابت لاتغير فيه، والتغير إنما يحصل للاعراض بسبب آخر غير الجوهر، ومنشأ التغير هو أمر خارجي، لأن الحركات تارة تكون طبيعية وأخرىٰ قسرية، والطبيعية كسقوط شيء من الأعلىٰ للاسفل، والقسرية كرمي الكرة نحو الأعلىٰ. فهذه المحاولة تقول بأن التغير في الاعراض غير ناشئ من التجدد في الجوهر، وإنما بسبب خارجي، من قبيل التجدد الحاصل بالحركات القسرية أو الطبيعية أو النفسانية.

جواب الاشكال:

وقد أجاب المصنف على ذلك هكذا، يقول: ننقل الكلام على قولكم بأن التجدد في الحركات القسرية والطبيعية سببها أحوال معينة، أفهذه الارادات في الحركات النفسانية، والمراتب في الحركات الطبيعية، والاحوال في الحركات القسرية متغيرة ام ثابتة؟

الجواب: لابد أن تكون متغيرة، لأن علة المتغير متغيرة متجددة، فإذا كانت بذاتها متجددة تنتهي الى أمر متجدد بذاته. ففي الحركات الطبيعية تنتهي الى أنها متحركة بذاتها، وكذلك في الحركات النفسانية.

إذاً دائماً هذه الأحوال والارادات والمراتب تنتهي الى حركات طبيعية، والحركة الطبيعية ذاتية وليست ناشئة من سبب آخر.

وعليه فجميع الاشكالات على البرهان الأول للحركة الجوهرية منقوضة.

الدليل الثاني على الحركة الجوهرية:

ان وجود الأعراض هو من شؤون وجود الجوهر، فتجدد الأعراض وتغيرها علامة على تجدد وتغير الجوهر، لأن وجود الأعراض طور من اطوار وجود الجوهر، وقد تقدم في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة، بأن العرض والجوهر متحدان وجوداً، فالموجود في الخارج شيء واحد، لكنه لما كان متحركاً حركة جوهرية فهو في حالة تطورية تكاملية، وليست الأعراض إلا نحواً من الوجود التكاملي والتطوري للجوهر، أي أن وجود الأعراض ليس مستقلاً عن وجود الجوهر.

وعلى هذا الاساس فإذا كانت الأعراض متجددة، فلابد أن يكون الجوهر متجدداً ومتغيراً.

النتائج المتفرعة على القول بالحركة الجوهرية:

يتفرع على القول بالحركة الجوهرية عدة نتائج يذكر المصنف هنا ثلاثاً فيها، وهي:

١ ـ وحدة الصور الجوهرية الواردة على المادة:

كان يقول المشاؤون بأن الصور الواردة مختلفة ومتعددة، فالمادة كانت متلبسة بالصورة الترابية ثم خلعتها وتلبست بصورة أخرىٰ.

أما علىٰ القول بالحركة الجوهرية فليس هناك خلع ولبس، وإنما هناك لبس بعد لبس، أي ان الصور الواردة على المادة واحدة، الصور الطبيعية المتبدلة على المادة صورة

واحدة، ولكنها صورة واحدة تدريجية سيّالة. وهذه النتيجة تتم على أساس مايلي:

أولاً: بناءً على القول بالحركة الجوهرية.

ثانياً: بناءً على القول بأن الحركة أمر واحد متصل يتحقق بالتدريج، وان انقسام الحركة إنما يكون بالقوة لا بالفعل.

ثالثاً: أن معنىٰ الحركة في كل مقولة، أنه في كل آن يرد على المتحرك نوع من أنواع المقولة، فمعنىٰ الحركة في مقولة الأين أنه يرد على المتحرك نوع من أنواع مقولة الأين.

رابعاً: انه في الحركة الجوهرية الصور الجوهرية المتعاقبة هي عين الحركة، والحركة نحو وجود هذه الصور.

ونذكر مثالاً لتقريب الفكرة، وإن كانت هذه الأمثلة لاتنطبق تماماً، ولكن لتقريب الفكرة. فلو كان لدينا حبل طوله عشرة أمتار، المتر الأول لونه أحمر، الثاني أخضر، الثالث اسود، الرابع ابيض، وهكذا لكل متر لون خاص، فهذا الحبل واحد، ولكن من كل متر ننتزع ماهية ولوناً مغايراً للمتر الثاني. إذاً الصور الطبيعية الجوهرية المتبدلة واحدة متدرجة سيّالة.

٢ ـ ان الجوهر المتحرك بأعراضه يكون متحركاً بعموم هذه الأعراض:

لما كان العرض من مراتب وجود الجوهر، ووجود العرض قائم بالجوهر وتابع له، على هذا الأساس، يمكن أن يكون الجوهر متغيراً والعرض ثابتاً.

نذكر لذلك مثالاً: افترض انك كنت نائماً في باخرة، فانت في حركة تبعاً لحركة الباخرة، وعلى هذا الاساس نقول بحركة الأعراض تبعاً لحركة الجوهر.

هذه حالة. والحالة الثانية، افترض انك كنت تلعب كرة السلة في الباخرة المتحركه، فانت تتحرك وكذلك الباخرة تتحرك، فانت في حركتين، حركتك اثناء لعب الكرة وحركتك تبعاً لحركة الباخرة، أي هناك حركتان، وبتعبير آخر هنا حركة في الحركة. والحركة في الحركة من ابداعات العلامة الطباطبائي.

والحركة في العرض، كما في لون التفاحة، فإنه مرة يتحرك العرض تبعاً لحركة

الجوهر، وأخرىٰ هو يتحرك باعتبار تغيره من لون الى لون، فهذه حركة في الحركة.

إذاً جميع الأعراض تتحرك تبعاً لحركة الجوهر.

٣ ـ ان عالم المادة أي العالم الجسماني بمجموعه عبارة عن حقيقة واحدة متجددة سيّالة:

أي أن مَثَلَهُ مَثَلُ القافلة، فلو لاحظت من بعيد قافلة من مجموعة جمال، أو لاحظت سرب طيور مهاجرة ومنتظمة هندسياً، للاحظتَها كأنها قطعة واحدة.

فعالم المادة بمجموعه يتحرك حركة واحدة كالقافلة الواحدة. وهو في هذه الحركة يتحرر تدريجياً الى أن يصل الى الفعلية والتجرد التام.

الفصل الثاني عشر

في موضوع الحركة الجوهرية وفاعلها

البحث في هذا الموضوع يتلخص في نقاط أربع:

الأولىٰ: في بيان النظرية المعروفة في موضوع الحركة الجوهرية.

الثانية: في بيان قول النافين للحركة الجوهرية.

الثالثة: في بيان ملاك حاجة الحركة الى موضوع ثابت.

الرابعة: مايتلخص من التحقيق في الحركة الجوهرية.

موضوع الحركة الجوهرية:

أن موضوع الحركة الجوهرية هو المادة الاولىٰ، وهذه المادة عادةً تحصل في صورة من الصور، لأن المادة ليس لها إلا القوة، ولا فعلية لها إلا فعلية أنها بالقوة. هذه هي النظرية المعروفة في موضوع الحركة الجوهرية.

قول النافين للحركة الجوهرية:

المشاؤون القائلون بالكون والفساد نفوا الحركة في مقولة الجوهر، ولهذا قالوا: ان تبدل الصور الجوهرية، إنما يكون بفساد صورة وانعدامها وتحقق ووجود صور أخرىٰ، فقالوا بالكون أي الوجود، والفساد أي الانعدام. وقد ذهبوا الى أن الفاعل الطبيعي للمادة

هو صورة من الصور، لأن المادة تحتاج الى صورة تحفظها، كما تحتاج الخيمة الى العمود. فالصورة شريكة العلة للمادة، والجوهر المفارق هو الذي يوجد الصورة والمادة، فالصورة هي التي تُحصّل وتحفظ وحدة المادة.

ملاك حاجة الحركة الى موضوع:

أن الملاك ينشأ ممايلي:

أولاً: حفظ وحدة الحركة، أي لولا الموضوع الواحد لما كانت الحركة واحدة.

ثانياً: أن وجود الحركة هو وجود ناعت، أي أن الاجسام المتحركة تتصف بالحركة، فهو وصف، والوصف يحتاج الى موصوف، كما أن كل عرض يحتاج الى معروض، وبالتالي فكل حركه تحتاج الى موضوع.

وهذا القول هو الذي يرىٰ أن للحركة موضوعاً واحداً هو المادة الأولىٰ. فالملاك في حاجة الحركة للموضوع الواحد ينشأ من حفظ وحدة الحركة وكون الحركة وجوداً ناعتاً، فهو في حاجة الى موضوع.

ولكن المصنف يناقش في هذه المسألة بشقيها، فيقول: إذا كان منشأ حاجة الحركة الى موضوع ثابت، لكي تبقىٰ الحركة واحدة، فان هذا الكلام غير تام، لأن الحركة في نفسها أمر متصل، غير قابل للقسمة الحقيقية، وإن كان قابلاً للقسمة الوهمية العقلية، لأن قبول الحركة للقسمة بالقوة لا بالفعل، فالحركة أمر متصل واحد.

ولما كانت الحركة أمراً واحداً متصلاً، فتكون وحدتها محفوظة من دون حاجة الى موضوع واحد ثابت يحفظ وحدتها.

وإن كان ملاك حاجة الحركة الى موضوع واحد، هو كونها وجوداً ناعتاً وصفياً، فهذا البيان إنما يتم في الحركات العرضية، كالكم والكيف والوضع، أما في الحركة الجوهرية فالحركة والمتحرك أمر واحد، فوجود الحركة بنفسها هي بنفسها حركة ومتحرك، أي أن الجوهر هو الحركة والحركة هي الجوهر، وعلى هذا الأساس نقول بعدم حاجة الحركة الى موضوع ثابت.

ملخص القول في هذه المسألة:

حاصل التحقيق في موضوع الحركة الجوهرية هو الحركة نفسها وليس شيئاً آخر، ويمكن القول باعتبارٍ ما، أن الحركة الجوهرية لاموضوع لها، لأن الجوهر هو الحركة والحركة هي الجوهر، فالحركة والمتحرك هما موضوع واحد.

أمّا تعبير بعضهم بأن موضوع الحركة هي المادة الأُولىٰ والتي تكون محلاً للصور، وهذه الصور يتوارد عليها إما خلع بعد لبس على قول المشائين، أو لبس بعد لبس على قول الملا صدرا، فهذا القول مجازي بنحو الاسناد العقلي، والمصحح له أن المادة متحدة مع الصورة الجوهرية، ولذلك قالوا بأن موضوع الحركة هو المادة، وإلا فان الصور الجوهرية هي المتحركة، فالمتحرك هو الصور النوعية الجوهرية وموضوع الحركة كذلك. أما المادة فهي في نفسها قوّة محضة لاتعيّن لها، وإنما تتعين بالصورة، ولذلك فلا هوية مستقلة للمادة بدون الصورة.

الفصل الثالث عشر

في الزمان

يوجد كلام كثير حول الزمان عند القدماء وحتى في العلم الحديث في الفيزياء خاصة نظرية اينشتاين في النسبية.

الآراء في تفسير حقيقة الزمان:

الآراء في تفسير حقيقة الزمان كثيرة في التراث الفلسفي، وتدل كثرتها على أهمية هذه المسألة، ونذكر فيما يلي تسعة آراء بشكل سريع في تفسير حقيقة الزمان، وهي:

١ ـ الزمان هو واجب الوجود.

٢ ـ الزمان هو جوهر مجرد.

٣ ـ الزمان هو جوهر جسماني أي فلك من الأفلاك.

٤ ـ الزمان هو مقدار الوجود.

٥ ـ الزمان هو مقدار حركة الفلك الأقصر.

٦ ـ الزمان هو مقدار الحركة مطلقاً.

٧ ـ الزمان منتزع من ذات الباري.

٨ ـ الزمان أمر موهوم وخيالي، أي لاحقيقة له.

٩ ـ الزمان هو كم متصل غير قار يعرض على الجسم بواسطة الحركة، وهذا هو الرأي المشهور بين الفلاسفة الاسلاميين.

وقد ذكرنا سابقاً بأن الكم أحد المقولات العرضية التسع، وهو ينقسم الىٰ: متصل ومنفصل، والمنفصل هو العدد، والمتصل ينقسم الىٰ: قار وغير القار، والغير قار هو الزمان، أما الكم المتصل القار فهو الخط والسطح والجسم التعليمي.

فالزمان ماهية مندرجة تحت مقولة الكم، وهو كم متصل غير قار، إذاً الزمان كمية وامتداد معيّن، والذي يعيّنه الزمان هو امتداد الحركة.

الدليل على أن الزمان كم متصل غير قار:

الدليل يمكن بيانه عبر نقاط:

الأولىٰ: ان الحوادث التي تقع تحت الحركة، كالمشي، والكلام، واللون، فانها كلها تندرج تحت الحركة، والحوادث المندرجة تحت الحركة تقبل الانقسام، فالمشي ينقسم الى خطوات، والكلام ينقسم الى: ألفاظ، وهكذا.

الثانية: هذه الأجزاء والأقسام المفترضة للحوادث الواقعة تحت الحركة ليست مجتمعة في فعلية الوجود، لأن الوجود الفعلي لكل جزء يتوقف على زوال الجزء السابق، فوجود كل خطوة في المشي يتوقف على تصرم وانقضاء الخطوة السابقة.

الثالثة: لو أخذنا كل خطوة وكل جزء فسوف نجدها قابلة للانقسام في نفسها الى قطعتين، وهاتان القطعتان لاتجتمعان معاً، لأن الوجود الفعلي للجزء الثاني متوقف على تصرّم وزوال الجزء الأول، لو أخذناه لوجدناه ينقسم الى قسمين لايجتمعان معاً، وهكذا

إذاً القسمة سوف لاتقف عند حد، لأن وجود القطعة اللاحقة منوط بزوال القطعة السابقة. والنتيجة هي كيف يتحقق هذا الانقسام للحركة أو للحوادث الواقعة تحت الحركة؟

الجواب: يتحقق هذا الانقسام بعروض كمية ومقدار معين، وهذا المقدار وهذه الكمية التي تحدد امتداد الحركة هي الزمان. لذلك نقول إنما يتحقق هذا الانقسام بعروض كم

متصل غير قار يعرض للحركة، ويتعين به امتداد الحركة، وهذا هو الزمان.

العلاقة بين الحركة والزمان:

ان الزمان هو الذي يعيّن ويقدر امتداد الحركة، ويعرض على الجسم بواسطة الحركة. والحركة هي نحو وجود تدريجي للشيء يخرج به الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج، أي هي نحو وجود متصل غير قار، لكنها لايمكن أن تكون هي الزمان، مع أن الزمان هو أيضاً وجود متصل غير قار، لأن امتداد الحركة مبهم غير معيّن، بينما امتداد الزمان غير مبهم ومعيّن. إذاً العلاقة بين الحركة والزمان كالعلاقة ين الجسم الطبيعي المبهم والجسم التعليمي المحدد والمعيّن، وكما ان مقدار امتداد الجسم الطبيعي يحدده الجسم التعليمي الذي يعرض عليه، كذلك امتداد الحركة فانه مبهم وغير محدد، والزمان هو الذي يحدد هذا الامتداد، فالحركة نظير الجسم الطبيعي، والزمان نظير الجسم التعليمي.

الزمان من العوارض التحليلية للجسم:

بما أن الزمان يعرض على الحركة، والحركة مفهوم ثانٍ فلسفي، فهي مفهوم منتزع من وجود الشيء، ولاوجود مستقل لها، فالزمان كذلك ايضاً في عروضه على موضوعه، فانه ليس من قبيل عروض الحرارة والسواد والحلاوة على موضوعاتها، وإنما هو أمر منتزع، فوجوده عين وجود الأشياء، بل لاعارض ولا معروض، وانما الزمان من العوارض التحليلية الانتزاعية للجسم.

الزمان بُعْدٌ رابع للجسم:

كما أن للجسم ثلاثة أبعاد: (طول، وعرض، وارتفاع)، ولايمكن تجريد أي جسم منها، كذلك للاجسام بعد رابع بناءً على نظرية الحركة الجوهرية هو الزمان. أي لايمكن سلب الزمان عن الموجودات الماديّة، لأن حقيقة هذه الموجودات المادية في حركة وصيرورة، أي انها حقيقة سيالة، ووجودها نحو وجود تدريجي وليس وجوداً ساكناً، بناءً على القول بالحركة الجوهرية.

فوجود هذه الأشياء نحو وجود تدريجي متحرك سيّال، وكلما كانت هناك حركة فان هناك زماناً، لأن الزمان يعرض على الجسم بواسطة الحركة، فانفكاك الزمان عن الاجسام محال، لأنه بمنزلة انفكاك الشيء عن ذاته.

وبكلمة أخرىٰ ان الظرف والمظروف هنا أمر واحد. فطالما كانت الحركة هي ذات الجوهر، والحركة والمتحرك أمر واحد، والزمان هو الذي يعين امتداد الحركة، وهو عارض على الجسم بواسطة الحركة، فلايمكن تجريد أي جسم من الزمان.

البرهان بالزمان على الحركة الجوهرية:

هناك نكتة في المقام، وهي انه يمكن البرهنة على الحركة الجوهرية بواسطة الزمان، وذلك وفق مايلي:

أولاً: كل موجود مادي له زمان، لأنه بعد رابع للأجسام.

ثانياً: كل موجود له بعد زماني تدريجي الوجود، لأن الزمان يعرض على الاجسام بواسطة الحركة، فكل جسم له بعد زماني يعني انه متحرك، وبالتالي فهو تدريجي الوجود.

إذاً وجود الجوهر المادي تدريجي الوجود، أي انه متحرك بذاته، وهذا هو معنىٰ الحركة الجوهرية.

نتائج البحث:

ذكر المصنف أنه يتبين مما تقدم جملة نتائج، هي:

الأولىٰ: ان لكل حركة زماناً خاصاً بالحركة هو مقدارها، فحركة السيارة بين مدينتين، أو حركة النبات ونموه، أو حركتك ماشياً، أو كلامنا، لكل حركة من تلك الحركات زمان خاص بها، هو مقدارها وكميتها الذي يحدد امتدادها، فكما ان لكل جسم طولاً وعرضاً وارتفاعاً، أي حجماً خاصاً به، كذلك لكل متحرك ولكل حركة زمان خاص بها، لأن الزمان بعد رابع للاجسام المتحركة، ولهذا تتعدد الأزمنة الخاصة بعدد

حركات الاجسام المادية الموجودة في العالم.

فلو فرضنا أن عندنا مليار جسم متحرك، فان هناك مليار زمان، لأن لكل حركة زماناً خاصاً بها. ولكن دأب الناس على قياس الحركات الخاصة بالزمان العام، ولذلك قالوا بأن السيارة تقطع المسافة بين طهران وقم بساعتين، لأن الزمان العام، وهو الدقائق والساعات والأيام والشهور والسنون معروف عند الناس، ولذا جعلوه مقياساً عاماً لتقدير الحركات، وإلا ففي الواقع ان لكل حركة زماناً خاصاً. وبناءً على الحركة الجوهرية، فان زمان الحركة الجوهرية، يتقدر به زمان الحوادث الزمانية.

الثانية: ان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان ذاتيان، أي ان الساعة الرابعة تتوقف فعليتها على زوال الساعة الثالثة، بل الدقيقة الثانية تتوقف فعليتها على زوال الدقيقة الأولىٰ.

فلو لم تنقضِ الدقيقة الثانية لما أتت الدقيقة الثالثة، لأن الزمان كم متصل متدرج سيال غير قار، لاتجتمع اجزاؤه، ولهذا يكون التقدم والتأخر بين اجزائه ذاتياً.

الثالثة: الآن أمر عدمي، الآن في مصطلح الفلاسفة غيره لدىٰ العرف، ففي المصطلح العرفي قد يساوي ثانية، وهي جزء من الزمان، أما في المصطلح الفلسفي فهو أمر عدمي. لذلك فنسبة الآن للزمان كنسبة النقطة للخط، الآن أمر يفصل بين الساعة الواحدة والساعة الثانية، وهو وجود فرضي كالنقطة، وليس وجوداً حقيقياً خارجياً، فهو أمر اعتباري فرضي لاوجود له في الخارج، ولذلك فهو أمر عدمي.

الرابعة: أن تتالي الآنات والآنيات ـ التي تقع في الآن ـ محال، بناءً على أن الآن أمر عدمي.

إذ طالما أن الآن أمر عدمي، فهو صفر، فإذا اضيف صفر الى صفر الى صفر إلى مالانهاية فلايتحقق أمر وجودي. فالآن هو طرف الزمان، والزمان ليس له أكثر من طرف، ولهذا فلا يكون للزمان طرفان أو ابتداءان، فالآنات لاتتتالى، وكذلك الآنيات.

الخامسة: أن الزمان لا أول له ولا آخر له. بمعنىٰ أنه كما قلنا سابقاً في أن الحركة ليس لها أول وآخر من سنخ الحركة، أي لامبدأ ولا منتهىٰ لها من سنخها، فبداية الحركة قوة

محضة ونهايتها فعلية محضة، فالمبدأ والمنتهى كلاهما خارج عن الحركة، لأن الحركة هي امتزاج القوة بالفعل، كذلك الزمان فهو تدريجي لا أول له ولا آخر، وهو غير قابل للانقسام، وإلا لزم التناقض.

* * *

الفصل الرابع عشر

في السرعة والبُطْء

إذا لاحظنا سيارتين متحركتين ونسبنا حركة الاولى الى الثانية، وكانت الأولىٰ قد قطعت في مدة ساعتين مسافة مقدارها (٢٠٠كم) والثانية في الساعتين قطعت (١٥٠كم) فلا شك أن الأولىٰ هي الأسرع، أي الأكثر قطعاً للمسافة. ولو فرضنا أن المسافة كانت متساوية وهي (٢٠٠كم) والاولى قطعتها بساعتين، والثانية بثلاث ساعات، فلا شك أن الأولىٰ اسرع من الثانية.

معنى السرعة والبطء:

فالسرعة: هي قطع مسافة كثيرة في زمان قليل، والبطء بخلاف السرعة. ولكن ماهي حقيقة البطء، هل يعني تخلل السكون في السرعة أو في الحركة، أي أنه كلما كان السكون المتخلل في الحركة اكثر كانت السرعة ابطأ؟ الصحيح هو أن الحركة لايتخلل فيها السكون لأن الحركة يمتزج فيها القوة بالفعل، وهي أمر متصل، فلايمكن أن يتخلل السكون في الحركة، وإلا لما كانت هناك حركة.

تقابل السرعة والبطء:

ذهب صدر المتألهين الى أن السرعة والبطء متقابلان، والتقابل بينهما من نوع التضاد، لأنهما أمران وجوديان، والتقابل بين الوجوديين هنا هو التضاد. وليس بينهما تقابل تناقض ولا تقابل عدم وملكة، لأن هذين النوعين من التقابل يكونان بين أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي، والسرعة والبطء كلاهما وجوديان. كما ليس بينهما تقابل التضايف، لأن المتضايفين أمران وجوديان أيضاً، إذا كان أحدهما بالفعل فالآخر بالفعل، ومن المعلوم انه إذا كانت سيارة تسير بسرعة لايلزم أن توجد سيارة قبالها تسير ببطء. إذاً لم يبق إلا تقابل التضاد، لأن التقابل محصور في اربعة أنواع فقط.

مناقشة المصنف:

لكن المصنف ناقش فيما قاله ملا صدرا، فقال: تقدم في تعريف الضدّين: أنهما أمران وجوديان متواردان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف. والسرعة والبطء لايوجد بينهما غاية الخلاف، لأن مامن سريع إلّا ويوجد أسرع منه، وما من بطيء إلّا ويوجد أبطأ منه.

فإذا لم يكن بين السرعة والبطء تقابل التضاد فما هي العلاقة بينهما؟ يجيب المصنف: أن السرعة والبطء لاتقابل بينهما، وانما هما وصفان اضافيان، كالطول والقصر، فشيء واحد من جهة طويل إذا نسبناه الى شيء قصير، ومن جهة أخرىٰ هو قصير إذا نسبناه الى شيء طويل. والسرعة كذلك، فشيء واحد يكون سريعاً بالنسبة الى شيء بطيء، وبطيئاً إذا نسبناه الى شيء سريع، فالسرعة والبطء وصفان اضافيان نسبيان.

الفصل الخامس عشر

في الســـكون

ماهو المقصود بالسكون عندما نقول هذا الجسم ساكن وذاك متحرك؟ في هذا الفصل يدور البحث حول هذه المسألة في أربع نقاط :

الأولىٰ: في بيان معنىٰ السكون.

الثانية: في بيان نوع التقابل بين الحركة والسكون.

الثالثة: في اثبات ان كل جسم أو جسمانيٍ متحرك، أي انه غير ساكن.

الرابعة: ان الامور الدفعية الوجود غير التدريجية لاحركة فيها.

معنىٰ السكون:

يطلق السكون على معنيين، المعنىٰ الأول هو خُلُوُّ الجسم من الحركة قبل الحركة أو بعد الحركة، بمعنىٰ إذا كان الجسم قبل الحركة غير متحرك، فهو ساكن، وإذا كان الجسم بعد الحركة غير متحرك، فهو ايضاً ساكن، فالسيارة قبل أن تتحرك ساكنة، وبعد أن تحركت ووقفت هي ساكنة أيضاً.

كما يطلق السكون على ثبات الجسم على حاله الذي هو عليها بقطع النظر عن الحركة، فهذه السيارة الواقفة منذ سنة، الآن ثباتها على حالتها واستمرارها على هذا

الثبات وعدم حركتها يعبر عنه بالسكون.

ماهو المعنىٰ الذي يقابل الحركة من السكون أفهو المعنىٰ الأول أم المعنىٰ الثاني؟ أي أهو خُلُوُّ الجسم من الحركه الذي هو معنىٰ عدمي، أم المعنىٰ الثاني الذي هو ثبات الجسم على حاله، وكون الجسم ثابتاً على حاله هو معنىٰ وجودي؟

الجواب: ان الذي يقابل الحركة هو المعنىٰ الأول، أي ان معنىٰ السكون المقابل للحركة هو خُلُوُّ الجسم من الحركة قبل الحركة أو بعد الحركة.

أما المعنىٰ الثاني فهو أمر لازم للمعنىٰ الأول، بمعنىٰ لما كان الجسم خالياً من الحركة، بقيَ ثابتاً على حاله التي هو عليها. إذاً المعنىٰ الثاني ليس هو معنىٰ السكون، وانما هو لازم لمعنىٰ السكون، ومعنىٰ السكون هو الملزوم.

التقابل بين الحركة والسكون:

إذا كانت الحركة أمراً وجودياً، نَحْوَ وجود تدريجي للشيء، والسكون أمر عدمي، بمعنىٰ انعدام هذا النحو من الوجود التدريجي للشيء، فمعنىٰ ذلك ان التقابل بينهما، بين أمر وجودي وأمر عدمي، ، والتقابل بين أمر وجودي وأمر عدمي لايخلو، إما ان يكون تقابلاً بين نقيضين، أو تقابلاً بين العدم والملكة.

وهو في الواقع من نوع التقابل بين العدم والملكة، لأن السكون معناه انعدام الحركة فيما من شأنه الحركة، يعني انعدام الحركة في الموضوع القابل للحركة وهو الجسم.

الحركة لايخلو منها جسم أو أمر جسماني:

مالفرق بين الجسم والامر الجسماني؟ الجسم هو الجوهر الممتد في الابعاد الثلاثة، فالجسم جوهر، أما الأمر الجسماني فهو الحالُّ في الجسم، يعني في ما يكون في الجسم. مثل الامر الزماني إذْ هو مايكون في الزمان، فالجسماني هو الأعراض الحالة في الجسم مثل البياض الحال في الورقة، أي في الجسم، فان البياض أمر جسماني لأنه قائم بالجسم.

إذاً الجسم والجسماني لايخلوان من الحركة بناءً على القول بالحركة الجوهرية، يعني انه ليس هناك للسكون مصداق في شيء من الجواهر المادية، لأن كل جسم من الاجسام اي كل جوهر مادي سيال الوجود، فالجواهر المادية ليس فيها مصداق للسكون، كما انه لاشيء من اعراضها يكون مصداقاً للسكون ايضاً، لأن الأعراض تابعة في حركتها للجواهر الحالّة فيها.

نعم يمكن ان نقول ان هناك معنىً للسكون نسبياً، أي أن هناك سكوناً نسبياً بالنسبة الى الموضوعات المادية، فالموضوع المادي بالقياس الى الحركات الثانية التي في المقولات الأربع: الكم، والكيف، والأين، والوضع، يمكن ان يكون له سكون.

إذاً السكون ليس له مصداق حقيقي لافي الجواهر المادية ولا في الأعراض الحالة بها.

الأمورُ الآنيةُ الوجود لاحركة فيها:

ان الحركة أمر تدريجي الوجود، وهي خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج، فإذا كان الأمر دفعياً آنيَّ الوقوعِ لاتتحقق فيه حركة.

الفصل السادس عشر

في انقسامات الحركة

هنا مبحثان أساسيان:

١ ـ في تقسيمات الحركة.

٢ ـ في بيان الفاعل القريب للحركة في مجموعة الحركات التي تنقسم بانقسام الفاعل.

تقسيمات الحركة:

تنقسم الحركة بانقسام الأركان الستة للحركة، حيثُ قلنا أن للحركة ستة أركان هي: المبدأ، المنتهىٰ، الموضوع، المسافة، الزمان، الفاعل.

١ ـ تنقسم الحركة بانقسام المبدإ والمنتهىٰ، بمعنىٰ انقسامها الى الحركة من أين كذا الى اين كذا، أي من مكان كذا الى مكان كذا، والحركة من لون كذا الى لون كذا، يعني من اللون الاصفر الى الاحمر مثلاً.

٢ ـ تنقسم الحركة بانقسام الموضوع المتحرك، كحركة النبات وحركة الانسان.

٣ ـ تنقسم الحركة بانقسام المقولة، مثل الحركة في الكيف، كاللون يتغيّر، والحركة في الكم، كالطول يزداد، والحركة في الأين، كهذا الجسم ينتقل من مكان الى مكان، وهكذا.

٤ ـ تنقسم الحركة بانقسام الزمان، كالحركة في الليل والنهار، والحركة في

الصيف والشتاء.

٥ ـ تنقسم الحركة بانقسام الفاعل الى الحركة الطبيعية، والحركة القسرية، والحركة النفسانية، والحركة الارادية.

ومن المعلوم ان الحكماء القدماء ذهبوا الى أن الحركات بلحاظ الفاعل وبلحاظ المبدإ الذي تنشأ منه تنقسم الى قسمين أساسيين هي:

١ ـ حركات إرادية.

٢ ـ حركات طبيعية.

فالفاعل تارة يكون ذا شعور والتفات فحركته حركة ارادية، وتارة يكون فاقداً للارادة فتكون حركته حركة طبيعية. فحركة الكرة عندما تسقط الى الاسفل هذه حركة طبيعية، اما حركتك عندما تقوم من محل الى آخر فهذه حركة ارادية.

والمقصود بالحركة الطبيعية هي الحركة التي تحدث للشيء بمقتضى طبعه بدون قوة خارجية، كالكرة التي تسقط الى اسفل.

أما الحركة الارادية فهي التي تكون بفعل الفاعل وارادته، يعني يكون الفاعل المباشر للحركة فيها ذا ارادة. وهذه الحركة الارادية اما ان تكون بالرضا أو تكون بالاجبار.

انقسام الحركة بحسب الفاعل:

ان الحركة تنقسم بانقسام الفاعل الى هذه الأقسام:

١ ـ طبيعية.

٢ ـ قسرية.

٣ ـ ارادية.

أن الطبيعية والقسرية كلاهما طبيعي، ولكن الطبيعية هي مايكون بمقتضى الطبع، والقسرية هي بسبب قاسر من الخارج، والارادية ان يكون الفاعل فيها ذو ارادة وشعور بالنسبة الى فعله، أي ان الفاعل في الحركات الارادية هو الفاعل النفساني والحركة هي الحركة النفسانية.

ان الفاعل للحركة الطبيعية هو طبيعة المتحرك، والفاعل للحركة القسرية هو أمر قاسر من الخارج، بمعنىٰ ان الفاعل للحركة القسرية هو مقتضىٰ الطبيعة.

ومن المعلوم ان الفاعل إما أن يكون فاعلاً الهياً وهو مفيض الوجود، أو فاعلاً طبيعياً وهو بمثابة العلة المعدة. والفاعل القريب لتمام هذه الحركات هو طبيعة المتحرك، ففي الحركات النفسانية انما يكون عن تسخير نفساني، وفي الحركات الطبيعية هو مقتضىٰ الطبيعة، وفي الحركات القسرية هو قهر الطبيعة وقسرها.

وقد قالوا في الطبيعيات القديمة: ان المبدأ المباشر المتوسط بين الفاعل الطبيعي وبين الحركة هو مبدأ الميل، ومبدأ الميل هذا يوجده الفاعل في طبيعة المتحرك.

مبدأ الميل:

ان ماطرحه الحكماء القدماء في مسألة الحركة يقوم على اساس قاعدتين:

القاعدة الأولىٰ: ان اي جسم من الاجسام لابد ان يكون مشتملاً على مبدإ ميل مباشرأو قوة أو طبيعة، يعني لاوجود للجسم المطلق اي الجسم الخالي من مبدإ مباشر أو قوة أو طبيعة.

القاعدة الثانية: ان الفاعل المباشر لكل حركة سواء كانت هذه الحركة ارادية ام طبيعية ام قسرية هو الطبيعة، يعني ان كل جسم يتضمن مبدأ الميل، أي انه لايوجد جسم مطلق خالٍ من مبدإ ميل مباشر أو قوة أو طبيعة، وان الفاعل لكل حركة سواء كانت ارادية ام طبيعية ام قسرية هو الطبيعة.

لقد ذهبت الطبيعيات الكلاسيكية الى أن كل جسم يجب ان يتوفر على مبدإ ميل مستقيم، أي لابد أن يكون في كل جسم ميل صوب حركة مستقيمة غير منحنية.

فالقدماء كانوا يرون ان العناصر أربعة هي: الماء والتراب والنار والهواء، وان كل عنصر من هذه العناصر، أي كل جسم من هذه الاجسام الاربعة لابد أن يكون فيه مبدأ ميل، بمعنىٰ يكون في كل جسم ميل صوب حركة مستقيمة لا اعوجاج فيها ولا انحناء، وهذا الميل إما أن يكون نحوالاسفل كما في الماء والتراب، فانهما دائماً ينحدران نحو

المركز، أي نحو الأسفل، وأما ان يكون هذا الميل نحو الأعلىٰ كما في النار والهواء.

الفاعل القريب للحركة:

مهما كانت الحركة فان فاعل الحركة المباشر هو الطبيعة أو قل هو الصورة النوعية، لأن لكل جسم طبيعة وصورة نوعية خاصة به، وهذه الطبيعة تارة يعبر عنها بالطبيعة، واخرىٰ يعبر عنها بالصورة النوعية، وهذه هي الفاعل المباشر المحرك للشيء، فحتى الحركات القسرية التي تحصل بخلاف مقتضىٰ طبع الجسم، هي أيضاً تتم بفاعلية الطبيعة.

إذاً لكل جسم طبيعة خاصة ومبدأ ميل مباشر، وان كل جسم يحتاج في حركته الى علة وهذه العلة هي الصورة النوعية أو الطبيعة الخاصة للجسم، وحتى الحركة القسرية ايضاً معلولة للطبيعة.

خاتـمة:

يذكر المصنف في هذه الخاتمة ابتداءً معاني القوة، ثم بعد ذلك ينتقل الى بيان مجموعة اشكالات ترتبط بالمقام.

معاني القوة:

١ ـ ان المقصود بالقوة هي حيثية القبول، فالقوة التي تحملها المادة تعني حيثية القبول في المادة، حيثية استعدادها وحيثية قبولها للصور النوعية. هذا هو المعنىٰ الذي اصطلحنا عليه في هذه المرحلة، وهو المعنىٰ الذي واكبناه في تمام هذه المرحلة.

٢ ـ في مقابل ذلك تطلق القوة ايضاً على الفعل الشديد، فمثلاً عندما نسمع صوت انفجار شديد، نقول: هذا صوت قوي.

٣ ـ كذلك تطلق القوة على معنىٰ ثالث وهو منشأ الفعل، حيثُ قلنا إنّ منشأ الحركات الارادية والطبيعية والقسرية ومبدأها هو القوة الطبيعية. لذا تطلق القوة على مبدإ الفعل، أي الفاعل وسبب الفعل ايضاً ولذلك نقول: القوىٰ النفسانية هي مصدر الحركات النفسانية، والقوىٰ الطبيعية هي مبدأ الآثار والحركات الطبيعية.

والقوة بالمعنىٰ الثالث التي تطلق على مبدإ الفعل أو قل تطلق على الفاعل، اذا كانت مقارنة للعلم والمشيئة، يعني يكون الفاعل ذا ارادة وشعور بالنسبة الى فعله ويكون فعله مقارناً للعلم والارادة والمشيئة. فإذا كان كذلك نعبر عن هذه القوة الفاعلة بأنها قدرة، وهذه القدرة هي العلة الفاعلة.

إذاً العلة الفاعلة هي مبدإ الفعل إذا كان الفاعل مريداً أو عالماً بفعله.

ان الفعل لايتحقق الا بعد تمام العلة، وتمامية العلة تساوي العلة الفاعلة مضافةً الى المادة، فالأكل لكي يتحقق فان جزء العلة له هو القدرة التي هي العلة الفاعلة، والجزء الآخر هو توفر الطعام. افترض انك الآن جوعان، أي لديك علم وارادة، فانه تتوفر لديك فاعلة، بمعنىٰ فعل زائدٍ علماً زائدٍ ارادةً، ولكن لايوجد طعام، فان الأكل لايتحقق.

إذاً العلة الفاعلة تحتاج في تمام عليتها، وحتى يكون المعلول والفعل حتمي الصدور الى امور اخرىٰ غير مبدإ الفعل والعلم والارادة وهي وجود المادة.

ومن هنا يتبين مايلي:

أولاً: بعضهم قال فيبيان القدرة بأنها مايصح معه الفعل والترك، يعني ان نسبة الفعل والترك الى الفاعل انما تكون بالصحة والامكان إذا كان الفاعل جزءً من العلة التامة، لكن المصنف يدقق في هذا الكلام، لأن هذه المسألة كما سيأتي ترتبط بالالهيات بالمعنىٰ الأخص، وان كان المصنف قد ذكرها هنا لمناسبة في المقام.

ثانياً: بعضهم قال: حتى يوجد الفعل لابد أن يكون مسبوقاً بالعدم الزماني، لكن المصنف نفىٰ هذا الأمر وقال: ان وجود الفعل لايتوقف على أن يكون مسبوقاً بالعدم الزماني، لأن هذا القول يبتني على ماقاله المتكلمون من ان مناط الحاجة الى العلة هو الحدوث وليس الامكان، بينما برهنا فيما سبق ان مناط الحاجة الى العلة هو الامكان دون الحدوث.

ثالثاً: بعضهم قال: ان القدرة انما تحدث حال الفعل، أما قبل الفعل فلا توجد اي قدرة، لكن بيّن المصنف ان القدرة كما انها تكون موجودة عند الفعل تكون موجودة أيضاً قبل الفعل.

ثم انتقل المصنف الى المطلب الثاني وهو بيان بعض الاشكالات التي ترتبط بالمقام.

الاشكال الأول:

ذهب البعض الى أن القدرة تعني صحة الفعل والترك، يعني ان نسبة الفعل والترك إذا كانت صحيحة وممكنة فهذا هو معنىٰ القدرة، ولكن المصنف يقول ان هذا الكلام غير تام وغير دقيق، لأن تفسير القدرة بأنها مايصح معها الفعل والترك انما يصدق على الموجودات الممكنة، فان الموجود أو الفاعل الممكن هو الذي تستوي نسبة الفعل والترك بالنسبة اليه، لأن الفاعل الممكن يكون جزء العلة.

اما الفاعل الواجب، الفاعل التام الفاعلية، فانه لايتوقف فعله على شيء آخر سوىٰ ارادته وقدرته، ولذا لايصح ان نقول بالنسبة الى قدرة الواجب، بأنها تعني مايصح معها الفعل والترك، لأن الفاعل التام الفاعلية هو وحده علة تامة للفعل ولايحتاج الى أمر آخر بينما الفاعل الممكن ليس وحده علة تامة للفعل وانما يحتاج الى ادوات الفعل وحضور المادة.

وعلى هذا الاساس لامعنىٰ بأن نقول: ان الواجب تعالى تستوي نسبة الفعل والترك اليه، لأنه مادام قادراً على الفعل فان قدرته على الفعل تعني انه فاعل تام الفاعلية وهو علة تامة للفعل.

من هنا انبثق اشكال يقول: إذا كانت قدرة الواجب وحدها هي العلة التامة للفعل، ومتىٰ ماوجدت العلة التامة وجد المعلول، يعني إذا وجدت العلة التامة تكون العلة التامة واجبة، فإذا وجبت العلة وجب المعلول، فيقتضي ذلك ان يكون فعل الواجب فعلاً حتمياً، فإذا كان فعلاً حتمياً يكون الفاعل فاعلاً موجَباً، أي مجبراً أو مكرهاً على الفعل، لأن أفعاله إذا كانت تصدر منه بشكل قهري، فحينئذ يكون مجبراً على الافعال.

أما لماذا تصدر منه بشكل قهري، فلأنه بناءً على القول بأن قدرة الواجب تعالىٰ وحدها علة تامة الفاعلية، فإذا كانت علة تامة، فمتىٰ ماتحققت العلة التامة تحقَّقَ المعلول، فيكون صدور الافعال عنه صدوراً حتمياً قهرياً، فإذا كان كذلك يكون فاعلاً مجبراً، فإذا كان فاعلاً مجبراً لايكون مريداً، فإذا لم يكن مريداً لم يكن قادراً.

جواب الاشكال:

متى يكون احتراق الورقة واجباً؟ الجواب: عندما توجد العلة التامة، يعني تحقق الشرط والواجب والمقتضي.

وان الوجوب معنى تحليلي منتزع من وجود المعلول، فإذا وجد المعلول اتَّصفَ بأنه واجب، يعني أولاً تجب العلة ثم يجب المعلول، فإذا كان الامر كذلك يكون معنىٰ اتصاف افعال الواجب بالوجوب، ان هذا الوصف لاحق بالفعل وليس متقدماً على الفعل، أي انّ هذا الوصف لاحق بالفعل من قبل الواجب تعالىٰ، يعني أنه واجب من قبله، واجب منه.

وبعبارة أخرىٰ هو واجب منه وليس واجباً عليه، فان الباري تعالىٰ وان كان قادراً، وان كان فاعلاً تام الفاعلية، وان كان وحده علة تامة لأفعاله، ولكن لايكون فاعلاً مجبراً، لأن وجوب الفعل يلحق الفعل وليس قبل تحقق الفعل، وفعله معلول له تعالى.

وببيان آخر لو أردنا ان نرتب هذه المسائل ترتيباً عقلياً، لابد أولاً من قدرة، ثم فعل، ثم ننتزع من الفعل عنوان كون هذا الفعل واجباً.

إذاً الوجوب يقع في المرتبة الثالثة، فلا يعود الوجوب الذي يقع في المرتبة الثالثة الى القدرة التي تقع في المرتبة الاولىٰ، لنقول ان الفعل واجب عليه، بل ان الفعل واجب منه وليس واجباً عليه. هذا من جهة.

ومن جهة أخرىٰ متىٰ يكون الواجب مجبراً؟ مثلاً عندما نقول: فلان مجبر على فعل كذا، فما معنىٰ أنه مجبر؟

الجواب: لابد أن يكون هناك شيء في الخارج هو الذي أجبره، لكن براهين التوحيد تثبت انه ليس هنالك فاعل آخر غيره، فانه لاشريك له تعالى، فاذا لم يكن هناك شيء في الخارج هو الذي اجبره، وإذا لم يكن هناك فاعل آخر يؤثر عليه، فلا يكون مضطراً ومجبوراً ومكرهاً في فعله.

الاشكال الثاني:

بعضهم قال انه لكي يوجد الشيء لابد أن يكون معدوماً في رتبة سابقة، ثم بعد ذلك يوجد، أي أن صحة الفعل متوقفة على كونه مسبوقاً بالعدم الزماني، فأي معلول وأي فعل وأي شيء لم يكن مسبوقاً بالعدم الزماني يمتنع فعله ويمتنع ان يكون معلولاً.

جواب الاشكال:

ان هذا الكلام غير تام، لأنه مبني على ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث كما قال المتكلمون، وقد برهنا فيما سبق على أن علة الاحتياج الى العلة هو الامكان وليس الحدوث.

الاشكال الثالث:

ذهب بعضٌ الى أن القدرة تعني انه لابد أن يكون الفاعل حين الفعل قادراً اما قبل الفعل فليس بقادر، وبعبارة أخرىٰ ان القدرة على الفعل لابد أن تكون مقارنة للفعل، فانت قادر على الأكل حال الأكل، إما قبل الأكل فلايصح أن توصف بأنك قادر على الأكل.

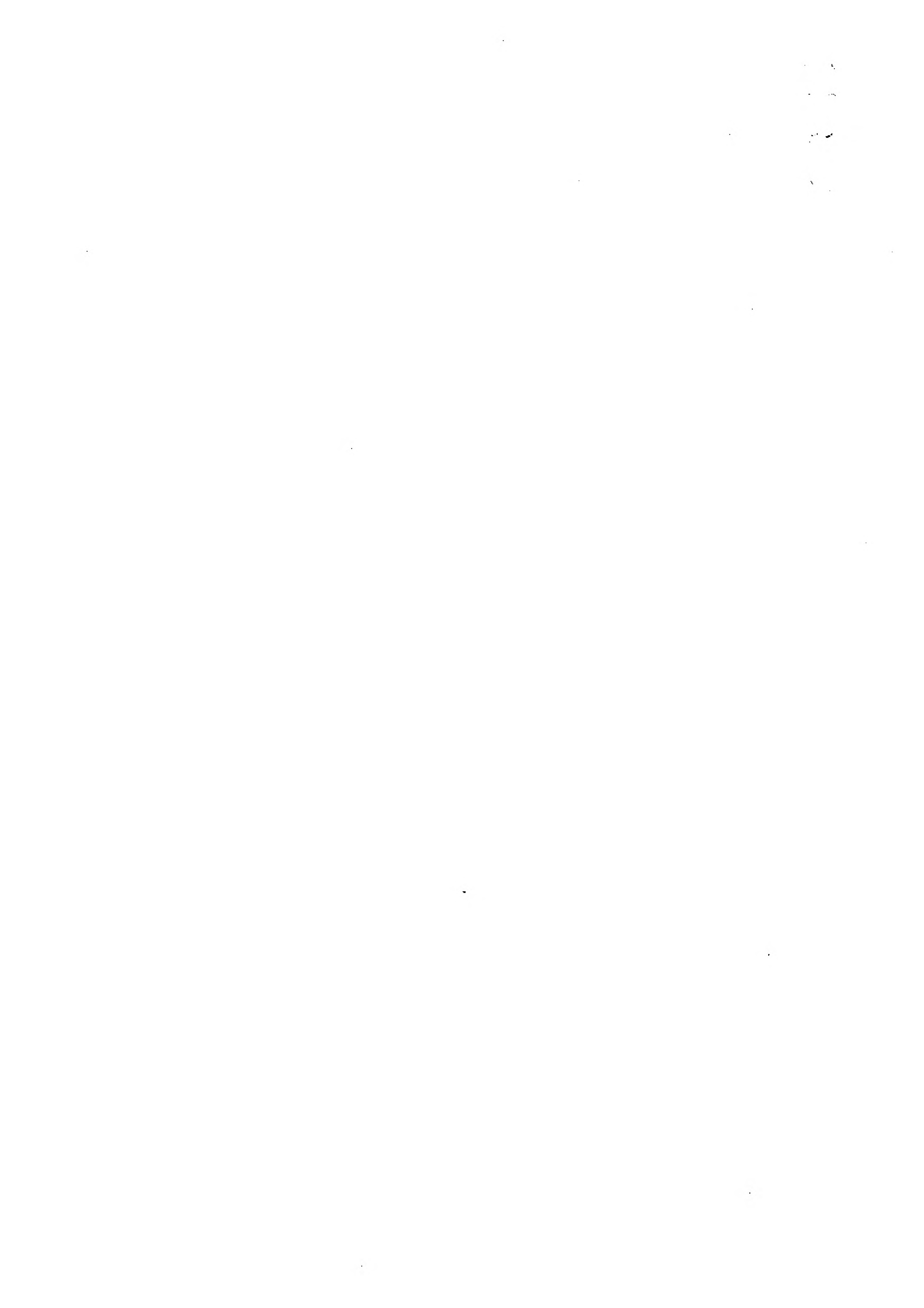
جواب الاشكال:

هذا الكلام باطل ايضاً، لأن القدرة تعني مايمكن معه الفعل والترك، والفاعل قبل الفعل يصدق عليه انه قادر على فعل الأكل وقادر على ترك الأكل، فاذا قلنا ان القدرة انما تكون حال الفعل فقط، فيلزم ان نسلب القدرة قبل الفعل، بينما قبل الفعل الانسان قادر على الفعل والترك.

وبتعبير آخر ان الانسان إذا أكل تتحقق له القدرة على الفعل، اما قبل الفعل فلا قدرة له كما يقول هذا المشكل، وهذا يعني ان القدرة انما تكون ثابتة له بالضرورة لا بالامكان،

لأنه في الواقع تكون القدرة حال الفعل، يعني أن زيداً الذي يأكل حال الأكل، الأكل ثابت له بالضرورة، وهذه الضرورة بشرط المحمول، كما في زيد القائم قائم بالضرورة، ولكن قبل الفعل ايضاً هو قادر بمعنىٰ انه قادر ان يفعل وقادر أن يترك.

❊ ❊ ❊



المرحلة الحادية عشرة

في العلم والعالم والمعلوم



تمهــيد:

أشار المصنف في هذا التمهيد الى أن الموجودات تنقسم ـكما تقدم في المرحلة العاشرة ـالى موجودات مجردة وموجودات مادية، أو قل موجودات بالقوة وموجودات بالفعل، والموجودات بالقوة هي الموجودات المادية، والموجودات بالفعل هي الموجودات المجردة. وعلى هذا الأساس فان ما يعرض الموجودات عروضاً أولياً يدخل في بحث الحكمة الالهية والفلسفة الأولىٰ.

الفصل الأول

في تعريف العلم وانقسامه الأولي

تعريف العلم

ان وجود العلم لدينا أمر بديهي، كما أن مفهوم العلم من الامور البديهية، والامر البديهي مستغنٍ عن التعريف. إذاً لانقف كثيراً عند هذه النقطة، لأن العلم أمر ضروري مستغنٍ عن التعريف.

أقسام العلم الأولية:

ينقسم العلم قسمين رئيسيين هما:

الأول: العلم الحصولي:

ذكرنا في بحث الوجود الذهني أن الانسان يعلم بالامور الخارجية، يعني أنَّ لديه علماً بالجملة بالامور الخارجة عنه، أي لديه معرفة بأن هناك أشياء موجودة في الخارج، وهذه الأشياء الموجودة في الخارج حاضرة بماهيتها عنده وليس بوجودها الخارجي، وإلا لو كانت النار حاضرة بوجودها الخارجي لدىٰ الانسان لترتبت عليها الآثار الخارجية ولكانت محرقة للذهن.

إذاً هي حاضرة بماهيتها، ومن دون أن تترتب عليها آثارها الخارجية، وهذا هو معنىٰ العلم كما بحثناه في مرحلة الوجود الذهني، بمعنىٰ حضور ماهيات الأشياء لدىٰ الانسان، وهو العلم الحصولي، أي أن الامور حاصلة بماهياتها لدى العالم .هذا هو النوع الأول من العلم.

الثاني: العلم الحضوري:

أما النوع الثاني من العلم، فهو ان الانسان يعلم بذاته، أنت تقول (أنا)، فهذه الأنا تعني علمك بنفسك، فلا تغفل عنها في أي حال من الأحوال، فأنت سواء كنت نائماً أم مستيقظاً، منتبهاً أم غافلاً، في أي حال من الأحوال لديك علم بنفسك، وهذا العلم بالأنا ناشئ من حضور نفسك لديك، يعني حضور نفسك لنفسك، فان النفس حاضرة بنفسها وليس الحاضر ماهية النفس، ولا صورة ذهنية عن النفس ولا مفهوم النفس، لأن المفهوم الذي يحضر عادةً في الذهن، فانه بأي كيفية من الكيفيات فرضنا هذا المفهوم فلا يأبىٰ الصدق على كثيرين، أي دائماً المفاهيم الذهنية مهما أخذنا فيها من قيود فان فيها قابلية الانطباق على كثيرين، وان كان تعدد القيود يضيق من قابلية الانطباق، لأن كل قيد اضافي يمثل تقييداً لدائرة انطباقها على المصاديق، أي أن مصاديقها تكون أقل من كل قيد اضافي. ولكن مع تعدد وتنوع القيود فان أي مفهوم من المفاهيم الذهنية بأي كيفية من الكيفيات فرضناه فهو قابل للانطباق على كثيرين، وهذه حقيقة لا اشكال فيها.

إذا كانت المفاهيم الذهنيه قابلة للانطباق على كثيرين، فإن النفس غير قابلة للانطباق على غيرها، نفسك لايشاركك فيها أحد. وهذا يعنى أنه لو كان حضور نفسك لديك بمفهومها لكانت فيها قابلية الشركة والانطباق عليك وعلى غيرك، اما عدم قابليتها للشركة فيعني انها أمر مشخص، والتشخص علامة الوجود الخارجي، وعلى هذا الاساس يكون علم الانسان بنفسه بنحو حضورها، يعني ان الوجود الخارجي عينُهُ حاضر للنفس.

والوجود الخارجي للنفس هو الذي تترتب عليه الآثار الخارجية، بينما حضور مفهوم الكتاب في الذهن، انما هو بنحو حضور الاشياء بماهياتها التي لاتترتب عليها الآثار

الخارجية، ولذلك تقبل الشركة مع غيرها.

إذاً حضور نفس الانسان للانسان هو علمٌ، وهذا العلم يسمىٰ بالعلم الحضوري.

وبهذا يتبين أن العلم ينقسم الى قسمين: حصولي وحضوري، وهذه القسمة ليست استقرائية لايمنع العقل من حصول قسم ثالث لها، وانما هي قسمة عقلية حاصرة دائرة بين النفي والاثبات، فليس لها قسم ثالث.

اتحاد العلم والعالم والمعلوم:

لا اشكال في اتحاد العاقل والمعقول أو العالم والمعلوم في العلم الحضوري، لأن المعلوم هو عين العلم، أو قل العلم عين المعلوم بالذات، ولما كان العلم ليس هو إلا حصول المعلوم، وحصول المعلوم هو حضوره، وحضور المعلوم هو وجوده، ووجوده هو نفسه، إذاً يتحد العلم والمعلوم. فإذا حصل المعلوم للعالم يكون العالم ايضاً متحداً مع المعلوم.

ان اتحاد العلم مع المعلوم أو قل العقل مع المعقول، انما يعني إذا كان العالم والمعلوم واحداً فالمعلوم والعالم ايضاً واحد، لأنه إذا حصل المعلوم لنا، أي اذا حصلت في ذهنك صورة هذا الكتاب مثلاً، فحصولها لايعني إلّا اتحادك معها.

وبعبارة أخرىٰ ان النفس العالمة عندما يحصل لها المعلوم فلا يعني ذلك انه كما يحصل العرض للجوهر، أي ينتقش ويرتسم بها المعلوم، كحصول البياض للورقة، وانما يعني ذلك ان يكون المعلوم كمال أولي للنفس، فتتسع النفس تبعاً لهذا المعلوم، ويكون المعلوم والنفس شيئاً واحداً.

وهذا المعلوم الذي يحصل لدينا، اما ان يكون جوهراً قائماً بنفسه، أو أن يكون عرضاً قائماً بغيره، فان كان هذا المعلوم جوهراً قائماً بنفسه، كالورقة، فيكون وجود الورقة لنفسها وللعالم وجوداً واحداً، يعني يتحد العالم مع المعلوم، أي انه في عالم الذهن ليس هناك وجودان وجود للنفس ووجود للكتاب، وانما وجود النفس والكتاب واحد، كما أن وجود الشيء الخارجي والخارج وجود واحد، لأن معنىٰ حصول صورة الكتاب للنفس

هو اتساع وتمدد النفس، وليس كحصول البياض للورق. هذا إذا فرضنا ان ماحصل هو جوهر.

اما إذا فرضنا ان ماحصل في الذهن هو عرض من الأعراض، أي وجوده لغيره وليس وجوده لنفسه، فأيضاً مايكون وجوده لغيره يكون متحداً مع ذلك الغير، ومادام ذلك الغير متحداً مع النفس، فيكون هو أيضاً متحداً مع النفس.

العلم الحصولي علم حضوري في الحقيقة:

العلم الحصولي يؤول في حقيقته الى علم حضوري، فان المعلوم في العلم الحصولي هو موجود مجرد، وهذا الموجود المجرد يحضر بنفسه وبوجوده الخارجي للنفس، ولذلك تعلم النفس به علماً حضورياً.

وبعبارة اخرىٰ ان هذا الكتاب عندما تعلم به، فان له وجوداً في عالم المثال، وله وجود في عالم العقل كما يقولون، فانت مرة تعلم بالكتاب الكلي فيحضر في نفسك الكتاب الكلي الموجود في عالم العقل بنفسه، يعني يحضر بوجوده الخارجي في نفسك وتتحد نفسك معه. ومرة تعلم بالكتاب الجزئي فيحضر الكتاب الجزئي في عالم المثال، أيضاً بوجوده الخارجي بنفسه، وتتحد نفسك مع الوجود الخارجي للكتاب.

من هنا يؤول علمك الحصولي بالكتاب الى علم حضوري. وعلى هذا الاساس يقول المصنف: ان العلم الحصولي اعتبار يصطنعه العقل، لأنه في الواقع العقل يعلم بموجودات مجردة مثالية أو عقلية حاضرة بوجودها الخارجي لديه، فكما ان النفس حاضرة بوجودها الخارجي لنفسها، كذلك هذه الاشياء، لكن يحاول العقل ان يطبق هذه الموجودات مع هذا الموجود الخارجي، فيتخيل انها صورة لهذا الكتاب الخارجي، وإلا فهي في الواقع ليست صورة لهذا الكتاب الخارجي وانما هي حقيقه مجردة وغير مادية، بينما هذا الكتاب الخارجي كتاب مادي.

تجرد العلم والعالم:

ان العلم أمر مجرد، كما ان المعلوم أمر مجرد، والعالم أمر مجرد. وبعبارة اخرىٰ ان المفهوم متعدد ولكن الحقيقة واحدة، فالعلم والعالم والمعلوم أمر واحد، أي ان العلم إذا حصل للعالم فيكون حصوله في كيفية معينة، يعني لايكون حصوله كيفما مااتفق وانما يكون حصوله من نوع حصول المجرد عن المادة لما هو مجرد عن المادة، والمجرد انما يكون بالفعل. إذاً حصول ووجود العلم للعالم، انما هو حصول أمر فعلي فعلية محضة، أي مجرد لاتشوبه قوة أصلاً، ولايطرأ عليه تغيير، فالصورة العلمية من حيثُ هي صورة علمية ليس بها قابلية التغير الى صورة اخرى، يعني لاتقبل التغيير مطلقاً، حتى لو كانت الصورة خطأ فان هذه الصورة الخطأ لاتتغير وانما تأتي صورة صحيحة غيرها.

وبذلك لايكون حصول العلم للعالم كيفما اتفق، وانما هو حصول أمر فعلي فعلية محضة لاتشوبها شائبة القوة الى أمر فعلي آخر، أي حصول مجرد لمجرد. ذلك ان النفس مجردة تجرداً كاملاً، فِعْلية محضة، والمعلومات الحاصلة لها هي ايضاً فعلية محضة.

وعلى هذا الاساس فان العلم هو حصول أمر مجرد عن المادة لأمر مجرد هو النفس، فالعلم لايقبل التغيير، لأن ما يقبل التغيير لابد أن تكون فيه شائبة المادة، فمادام العلم غير قابل للتغيير، فمعنىٰ ذلك انه فعلية محضة لاتشوبه شائبة القوة وليس فيه قابلية التغيير، أي انه ليس هناك هيولىٰ في المقام.

فان كان العلم نفسه ليس له قابلية التغيير، لأنه لاتشوبه شائبة المادة والقوة، والنفس العالمة غير قابلة للتغيير، فيلزم ان يكون المعلوم ايضاً غير قابل للتغيير، لأن المتحد مع مالايقبل التغيير ايضاً لايقبل التغيير. إذاً المعلوم غير قابل للتغيير وهكذا النفس لابد ان تكون غير قابلة للتغيير.

يتبين مما سبق ان العلم هو حضور موجود مجرد لمجرد، فالمعلوم أمر مجرد والنفس ايضاً أمر مجرد، سواء كان العلم علماً حضورياً، كما في علم النفس بنفسها، أو كان العلم علماً حصولياً كما لو علمنا بالكتاب، فان علم النفس بالماهيات الخارجة عنها هو ايضاً

علم بأمر مجرد، أي حضور أمر مجرد لها.

وكذلك يتضح ان المعلوم الذي يتعلق به العلم يجب أن يكون أمراً مجرداً من المادة، أي فعلياً محضاً، وليس فيه قابلية التغير. وسيأتي في خاتمة الفصل الثاني بيان تعلق العلم بالامور المادية.

وهكذا اتضح ان العالم ايضاً، أي النفس التي يقوم بها العلم، يجب ان تكون فعلية مجردة من المادة، يعني غير قابلة للتغير، وإلا إذا كانت قابلة للتغير فمعنى ذلك ان العلوم تتغير، وعلى هذا الاساس يكون العلم حضور شيء لشيء، أو قل حضور أمر مجرد من المادة لأمر مجرد من المادة.

* * *

الفصل الثاني

ينقسم العلم الحصولي الى كلي وجزئي

في هذا الفصل يدور البحث حول عدة قضايا:

الأولى: في انقسام العلم الحصولي الى كلي وجزئي.

الثانية: في بيان ماهو المقصود بالعلم الحصولي الجزئي.

الثالثة: في بيان الدليل على تجرد العلم.

الرابعة: في الاجابة على بعض الايرادات والشبهات التي اوردت على تجرد العلم الحسي والعلم الخيالي.

الخامسة: في بيان حقيقة الحس والتخيل والتعقل.

السادسة: في بيان عوالم الوجود الامكاني.

السابعة: في بيان نحو تعلق العلم بالامور المادية.

وفيما يلي بيان لكل واحد من هذه القضايا:

١ ـ في تقسيم العلم الحصولي الى كلي وجزئي:

تبين مماسبق ان الادراك الحسي والخيالي علم جزئي، بينما الادراك العقلي علم كلي، والعلم الكلي هو مالايمتنع فرض صدقه على كثيرين، كعلمنا بالكتاب، ويعبر عن

العلم الكلي بالعقل والتعقل، أي انه ادراك عقلي. اما العلم الجزئي فهو مايمتنع فرض صدقه على كثيرين، كعلمك بهذا الكتاب الذي بيدك وانت تنظر اليه، فهذا يسمىٰ علماً حسياً، بينما علمك بصديقك الغائب عنك الآن يسمىٰ علماً خيالياً.

٢ ـ المقصود بالعلم الجزئي:

العلم الجزئي مايمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهو يشمل الادراك الحسي والخيالي.

لكن قد يقال: ذكرنا فيما سبق ان اي مفهوم وأي ادراك من الادراكات لايمتنع ان يصدق على كثيرين، وان القيد يقيد مساحة انطباق هذا المفهوم على المصاديق الخارجية. وبالتالي يبقىٰ المفهوم مهما كان قابلاً للانطباق على كثيرين. فكيف يقال بوجود علم حصولي جزئي؟

الجواب: ان المفهوم من حيثُ هو مفهوم لايمتنع من الصدق على كثيرين، وانما يمتنع من الصدق على كثيرين من جهة اتصال ادوات الحس بالمعلوم الخارجي بالنسبة للعلم الحسي، ومن جهة توقف العلم الخيالي على العلم الحسي.

٣ ـ تجرد العلم الحسي والخيالي عن الماده:

لا اشكال بينهم في ان العلم العقلي أو التعقل، أي الصورة الكلية مجردة من المادة، ولكن بعضهم قال بأن العلم الحسي والخيالي غير مجرد عن المادة. وهنا المصنف يقيم أدلة على ان العلم الحسي والخيالي مجرد عن المادة، فالماده تتصف بعدة صفات هي:

١ ـ ان الشيء المادي يقبل القسمة، فهذا الكتاب الذي بين يديك يقبل القسمة الى اقسام، بينما غير المادي المجرد لايقبل القسمة.

٢ ـ ان الشيء المادي يقبل التغير والتحول، لأن موطن الحركة والتغير هو عالم المادة والاجسام، اما عالم المجردات فلا يقبل التغير والتحول، لأنه ليس فيه هيولى وقوة.

٣ ـ الشيء المادي لايمكن أن ينطبق فيه الصغير على الكبير.

وعلى هذا الاساس نقول ان العلم يعني الصورة العلمية في ذاتها، وهي لاتقبل التغير، لأنها ليست مادية، كما ان الصور العلمية سواء كانت عقلية أم حسية أم خيالية من حيثُ هي تقبل الانطباق على كثيرين، يعني بأي صورة فرضناها فانها تقبل الانطباق على كثيرين، بينما قلنا ان الصورة الحسيّة والخيالية لاتقبل الانطباق على كثيرين، لا من حيثُ هي، وانما من حيثُ اتصالُ أدوات الحس بالمعلوم الخارجي في الصورة الحسية، وتوقف العلم الحسي على العلم الخيالي في الصور الخيالية، وإلّا فالصورة العلمية من حيثُ هي لايمتنع ان تصدق على كثيرين، لأن فيها قابلية الانطباق على مصاديق كثيرة. ولما كان الشيء المادي متشخصاً وغير قابل للانطباق على كثيرين، إذن الصورة العلمية مجردة.

كما ان الصورة العلمية لاتقبل التقسيم، بمعنىٰ ان اية صورة من الصور العلمية أمر بسيط لا اجزاء له ولايقبل القسمة، بينما أي موجود مادي يقبل القسمة. لكن قد يقال كيف تقولون ان الصورة العلمية لاتقبل القسمة بينما صورة الكتاب في ذهني يمكن تقسيمها الى قسمين؟

الجواب: في الواقع لاتقسم صورة الكتاب الى قسمين، وانما نحضر صورتين، صورة لنصف كتاب واخرىٰ كذلك، اما صورة الكتاب الكامل فسوف تكون موجودة بموازاة ذلك. لأن الصورة العلمية هي بنفسها أمر بسيط لا أجزاء له ولا يقبل التقسيم، بينما أي موجود من الموجودات المادية يقبل التقسيم.

كما ان الصورة العلمية غير مقيدة بزمان ومكان، فمثلاً عملية الأكل مقيدة بزمان ومكان فلا تستطيع ان تسترجعها، أي إذا أكلت في الصباح فلا تستطيع ان تسترجع عملية الأكل في وقت ثانٍ، بينما الصورة العلمية ليست مقيدة بزمان ولا مكان معين، ولذلك يمكن ان تستذكر صورة مضىٰ عليها عشرون سنة، ولو كانت مقيدة بزمان ومكان لما استطعت ان تستذكر تلك الصورة. إذاً الصورة العلمية مجردة عن المادة.

٤ ـ الاجابة على بعض الايرادات التي اوردت على تجرد العلم الحسي:

الاشكال الأول:

مما لاشك فيه انه بدون اتصال النفس بالعالم الخارجي لاتتحقق الصورة العلمية الحسية، يعني انما تتحقق الصورة العلمية الحسية بواسطة اتصال الحواس بالعالم الخارجي، وقطعاً الاتصال بالخارج انما يكون عبر مكان وزمان معين، وعلى هذا الاساس يمكن القول ان هذه الصورة العلمية تحصل بالزمان والمكان المعين، فكيف نقول: ان الصورة العلمية مجردة وغير مقيدة بالزمان والمكان؟

جواب الإشكال:

صحيح ان حصول هذه الصورة يقترن بزمان ومكان خاص، فقد صارت صورة الكتاب في ذهني ساعة كذا وفي المكان الفلاني مثلاً، ولكن لايعد ذلك دليلاً على مادية الصورة العلمية، وانما نقول ان الزمان والمكان هما من شرائط حصول الاستعداد للنفس لكي تدرك الصورة. يعني ان النفس عبر الحواس تتصل بالموجودات المادية، ولكي يحصل لديها الاستعداد لادراك هذه الصورة العلمية، فان هذا الاستعداد انما يكون من خلال الحواس ومن خلال الزمان والمكان، وهذا لايعني ان الصورة العلمية هذه غير مجردة عن المادة.

الإشكال الثاني:

بدون القوىٰ الحسية، أي بدون الباصرة والسامعة واللامسة والشامة، لايمكن ان تتحقق الصورة الحسية للنفس، وعلى هذا الأساس يكون الإدراك الحسي إدراكاً مادياً، ولما كان الادراك الخيالي مستنداً على الإدراك الحسي تكون الصورة الخيالية ايضاً صورة مادية.

جواب الاشكال:

في الاجابة على هذا الاشكال نكرر ماقلناه فيما سبق، فان حصول الصورة الحسية بواسطة القوىٰ الحاسة يعني ان هذه الحواس هي علل إعدادية، وهي شرائط لحصول الاستعداد للنفس لكي تدرك هذه الصورة العلمية الحسية والصورة العلمية الخيالية، وإلا فهذه الصورة مجردة عن المادة وليست مادية.

٥ ـ حقيقة الاحساس والتخيل والتعقل:

ذهب بعضٌ الى ان ادراك الصور المحسوسة والخيالية انما هو ادراك لامور مادية، أي ان الصور المحسوسة تعني حضور المادة الخارجية لدىٰ العالم، وهذه المادة الخارجية تكون مقترنة بتمام هيئاتها وأحوالها وعوارضها الشخصية. اما الصورة الخيالية فانها لاتعني حضور المادة الخارجية لدىٰ العالم، وانما تعني اقتران الصورة العلمية بالهيئات والعوارض الشخصية للموجود الخارجي.

في ضوء هذا البيان يبدو ان الصور العلمية بسائر انحائها لاتكون مجردة، لأن الصور المحسوسة تكون مادية، يعني حضور المادة الخارجية لدىٰ العالم، بينما الصورة المتخيلة لاتكون مادية، ولكنها مقترنة بالهيئات والعوارض والاحوال الشخصية للمادة. اما الصور العقلية فذهب بعضٌ الى انها تحصل بتقشير المعلوم عن المادة والأعراض المشخصة له، مثلها مثل الانسان المجرد عن المادة الجسمية والمشخصات والاحوال الشخصية المختلفة.

وبعبارة أخرىٰ ذهب بعضٌ الى ان الصورة العقلية مثلها مثل قطعة النقود التي محيت النقوش التي عليها، فان قطعة النقود عندما تكون نقوشها موجودة فهي صورة جزئية، اما لو محيت النقوش التي عليها فتكون صورة كلية، لأنها تكون مرددة وغير معروفة، أي لايعرف هذا الدرهم الذي محيت نقوشه أهو درهم عباسي أم يعود لفترة أخرىٰ.

حقيقة الكلي:

ان هذا الكلام غير تام، بناءً على ما أفاده صدر المتألهين، حين اثبت ان الكلي ليس هو الجزئي المبهم المردد، أي أن الجزئي لايصير كلياً حينما يكون ناقصاً، وانما الجزئي يتحول الى الكلي بحالة ارتقاء، حيثُ يرتقي ويتطور، يعني أنَّ الكلي ليس هو الأمر المردد بين الجزئيات. ومن هنا أطلقوا على الانسان بأنه حيوان ناطق، فالنطق بأحد تعاريفه وتفسيراته هو إدراك الكليات، وهذا هو الفصل الذي يمتاز به الانسان عن غيره من الحيوانات.

فالكلي ليس هو الامر المردد بين الجزئيات، لأنه في الواقع لايمكن ان يتحقق معنىٰ الكلي في الذهن حينما يكون مردداً بين هذا الفرد وذاك الفرد، وانما الكلي هو المفهوم والمعنىٰ الجامع بين تمام الأفراد، الكلي هو الذي يجمع مالانهاية له من الافراد.

إذاً الكلي ليس هو الجزئي الذي نقص منه شيء، كالدرهم الذي محيت نقوشه، بل هو الجزئي الذي ارتقىٰ وتطور وتعالىٰ حتى أضحىٰ حالة من الحالات التي للنفس، فانتقل من وجود أدنىٰ الى وجود أكمل والى مرتبة أعلىٰ، وهذا الوجود هو سنخ وجود جعل الكلي يتسع وينطبق على مالانهاية له من الأفراد.

هذا هو التفسير الذي قدّمه صدر المتألهين الشيرازي للكلي. اما من قال بان الصورة العقلية أو الكلية انما تتحقق بتقشير المعلوم، فيكون هذا المعلوم مردداً بين عدة افراد جزئية، فان هذا تقريباً للفكرة، وإلّا فليس الأمر كذلك، لأن الصور العلمية جميعها مجردة عن المادة.

عوالم الوجود الامكاني:

تفترض الفلسفة الاسلامية تعدد عوالم الامكان، فتقول مدرسة الحكمة المتعالية التي جرى المصنف طبق آرائها في كتابة هذا، ان هناك ثلاث عوالم كلية للإمكان، هي:

١ ـ عالم الطبيعة، أو عالم المادة والقوة.

٢ ـ عالم المثال، وهو العالم المجرد عن المادة دون آثار المادة، فان عالم المثال مجردعن المادة لكن فيه آثار المادة، كالصورة في المرآة فانها ليست مادية ولكن فيها طول معين وعرض معين ولون معين.

٣ ـ عالم العقل، وهو مجرد عن المادة وآثارها.

يعبر عن عالم المثال بعالم البرزخ، والبرزخ هو الحد الوسط، أي ما يكون بين أمرين، فعالم المثال بما انه يقع في مرتبة وسطىٰ بين عالم المادة وعالم العقل يسمىٰ بعالم البرزخ.
ثم انهم قسموا عالم المثال الى:

١ ـ عالم المثال الأعظم.

٢ ـ عالم المثال الاصغر.

وقالوا ان عالم المثال الأعظم عالم مستقل قائم بذاته، يعني أنه مستقل عن النفس وعن الانسان، بينما عالم المثال الأصغر هو الذي يتيح للنفس أن تتعرف كيف تشاء، فهو عالم قائم بالنفس ليس مستقلاً عنها، فالنفس تستطيع ان تتصور صورة جزافية، مثلاً تتصور انساناً له ألف رأس أو حصاناً مجنحاً.

الطولية بين عوالم الامكان:

ان العلاقة بين هذه العوالم الثلاث طولية، بناءً على ماذهبت اليه مدرسة الحكمة المتعالية، أي انها مترتبة، فعالم المثال يقع في طول عالم العقل، وعالم الطبيعة يقع في طول عالم المثال. وعلى هذا الاساس تكون بينها عليّة، فما في عالم المثال معلول لما في عالم العقل ومفاض منه، وما في عالم الطبيعة مفاض من عالم المثال.

وبتعبير آخر يفترضون هنا ان هذه العوالم مَثَلُها مَثَلُ رأس البصل المكون من طبقات وكل طبقة محيطة بالطبقة التي تليها، فعالم العقل محيط بعالم المثال والطبيعة، وعالم المثال محيط بعالم الطبيعة، والله من ورائهم محيط، كما قالوا. يعني أنهم فسروا هذه الآية الكريمة على أساس تعدد العوالم.

نحو تعلق العلم بالامور المادية:

لما كان العلم حضور أمر مجرد لأمر مجرد، فكيف يتعلق بالامور المادية؟

سيأتي بيان هذه المسألة في الفصل السادس والعاشر، حيثُ يقال إن الموجودات المجردة تحضر بنفسها، يعني إذا كانت الصور العلمية جزئية في الذهن فيحضر مثال هذه الصور، أي الأمر المجرد من عالم المثال، واذا كانت الصورة كلية عقلية فتحضر من عالم العقل، أي تحضر الموجودات المجردة بنفسها لدىٰ النفس المجردة.

وعلى هذا الاساس يمكن تبرير ارتباط النفس بالامور المادية، فانها لاتتصل بالامور المادية مباشرة، أي ان هذا الكتاب الذي في يدك عندما تستحضر صورته في ذهنك، ففي الحقيقة لاتحضر صورة هذا الكتاب الذي في يدك في ذهنك، وانما يحضر ـ كما يقولون ـ هو المثال المجرد الموجود في عالم المثال بنفسه لهذا الكتاب، يحضر موجود مجرد لنفسك التي هي ايضاً موجود مجرد.

لكن قد يقال كيف أَنتقلُ الى معرفة هذا الكتاب وأُدرِكُهُ؟ يقولون بنحو من المقايسة والمقارنة ينتقل الذهن الى هذا الشيء المادي.

الفصل الثالث

ينقسم العلم انقساماً آخر الى كلي وجزئي

العلم الكلي:

المقصود بالعلم الكلي في هذا التقسيم هو العلم الذي لايتغير بتغير المعلوم بالعرض. فان العلم تارةً يظل على حاله ولا يتغير، ويسمىٰ مثل هذا العلم بعلم ماقبل الكثرة، وتارةً يتغير، ويسمىٰ بعلم مابعد الكثرة.

والأول كما الصورة التي تحصل لدى المهندس المعماري قبل بناء البناية، فان هذه الصورة تظل على حالها قبل البناء وأثناء البناء وبعد البناء، ولذلك لو كان هناك أي خلل في البناء، فحينئذ يكتشف هذا الخلل، لأنه لايكون مطابقاً لهذه الصورة. وأيضاً علم الفلكيين الذين يخبرون عن خسوف القمر أو كسوف الشمس بعد سنين، فان هذا العلم لايتغير بتغير المعلوم بالعرض، وانما هذا العلم ثابت على حاله.

العلم الجزئي:

المراد بالعلم الجزئي، هو الذي يتغير بتغير المعلوم بالعرض، من قبيل مالو علمنا بحركة القطار، فان هذا العلم يتغير حال حركة القطار، ثم بعد الوقوف يتغير هذا العلم من علم بالحركة الى علم بالسكون، ولذلك يعبر عن هذا العلم بالعلم الجزئي، ويعبر عنه

بعلم مابعد الكثرة.

إشــكال:

قد يرد إشكال على العلم الجزئي، لأننا قلنا ان العلم الجزئي هو مايتغير بتغير المعلوم بالعرض، فاين يكون التغير؟ إذ لكي يتحقق تغير لابد أن يكون هذا المتغير أمراً مادياً، أي لابد ان تكون فيه قوة، فيه قابلية للتغير، وهذه القوة تحملها مادة حتىٰ يتحقق التغير.

فإذا قلنا ان العلم الجزئي يتغير بتغير المعلوم بالعرض، فمعنىٰ ذلك ان العلم الجزئي يصبح أمراً مادياً وليس مجرداً، بينما بينا في الفصل الثاني ان الصورة العلمية بكل انحائها مجردة لا مادية.

جواب الاشكال:

ان الامر المتغير له حيثيتان، فمثلاً القطار الذي يتحرك فهو من جهة متغير لانه يتحرك، ومن جهة أخرىٰ يكون وصف التغير بالنسبة اليه ثابتاً.

وان تعلق العلم بالتغير، بمعنىٰ انه يكون متعلقاً بالجهة الثانية، فانه مما لااشكال فيه ان العلم لا يتعلق بالمتغير من حيثُ هو متغير، وإلا لو تعلق العلم بالمتغير من حيثُ هو متغير فلا يكون علماً، وانما العلم يتعلق بالبعد الثاني، اي انه يتعلق بالمتغير من حيثُ هو ثابت، فحينئذ لاتكون الصورة الحاضرة في الذهن متغيرة، وانما تكون ثابتة.

الفصل الرابع

في انواع التعقل

ذكروا أن للتعقل ثلاثةَ انواع:

١ ـ العقل بالقوة:

ان الطفل أول مايولد لاتوجد لديه معلومات وإدراكات. وعلى هذا الاساس فالمعقولات لاتكون لديه بالفعل وانما تكون لديه بالقوة «الله الذي أخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والأفئدة». فالعقل يكون هنا مجرد استعداد، مجرد قابلية لقبول المعقولات، والنفس تكون خالية من عامة المعلومات.

٢ ـ العقل التفصيلي:

يبدأ العقل بتعقل المعقولات، وتحصل لديه معقولات كثيرة بالفعل، ويستطيع ان يميز بعض هذه المعقولات عن بعضها الآخر، فيحصل عنده علم تفصيلي بالاشياء، ويكون عالماً بالاشياء علماً فعلياً.

٣ ـ العقل الاجمالي:

المرتبة الثالثة للتعقل، ان تحصل معقولات كثيرة لديه، ولكن هذه المعقولات لايتميز بعضها عن بعض، هنا يكون التعقل بسيطاً ولكنه يشتمل على كل التفاصيل، يعني هنا يكون العقل عقلاً إجمالياً ولكنه في الوقت نفسه يشتمل على التفاصيل.

تنبغي الاشارة الى أن مصطلح الإجمالي قد يطلق ويراد به الاجمال بمعنىٰ البساطة، وهو مانقصده هنا، وقد يطلق مصطلح الاجمالي ويراد به المعنىٰ الاصولي، حيثُ يقولون (علم اجمالي)، بمعنىٰ علم مع ابهام وإجمال. أما هنا فالمقصود به البساطة، يعني عقلاً اجمالياً أي عقلاً بسيطاً.

وقد مثلوا لذلك بمثال: فقالوا: ان الانسان لو أراد ان يقرأ قصيدة شعرية حفظها من قبل، فهذه القصيدة لاتكون كلها موجودة على لوحة عقله في اللحظة عينها بتفاصيلها، وانما هي موجودة بشكل إجمالي بسيط، ثم تبدأ تتدفق بشكل تدريجي، وكأنها تنبع من منبع وهذا المنبع تجري منه تمام التفاصيل.

الفصل الخامس

في مراتب العقل

مراتب العقل أربع:

المرتبة الأولى ـ العقل الهيولاني:

والمقصود به هو مجرد الاستعداد لقبول الصور العلمية، وانما سمي بالعقل الهيولاني لأنه يشبه الهيولىٰ، أي المادة الأولىٰ، لأنها تمثل مجرد استعداد لقبول الصور. فالطفل عندما يولد من بطن أمه يكون عقله صفحة بيضاء، ولكن فيه استعداد لقبول الصور، كالاستعداد الذي في البذرة لان تكون نبتة.

المرتبة الثانية ـ العقل بالملَكة:

بعد أن يتدرَّج العقل في مراتب الكمال وينمو ويتطور، يتعقل الامور البديهية، والامور البديهية تارة تكون بديهيات تصورية، وأخرىٰ تكون بديهيات تصديقية. والتصورات البديهية كتصورنا لمفهوم الوجود ومفهوم العلم، اما التصورات غير البديهية أي النظرية فهي كتصورنا للمفاهيم الماهوية المؤلفة عادةً من جنس وفصل، مثل تصور مفهوم الانسان والفرس والطير.

أما التصديقات فهي ايضاً تنقسم الى تصديقات بديهية ونظرية، والتصديقات البديهية عدة طوائف، انهوها في المنطق الى ست طوائف. ومن المعلوم ان العلم يتعلق أولاً بالبديهيات ثم يتعلق بالنظريات، وكل ماهو نظري يستند الى البديهيات.

المرتبة الثالثة ـ العقل بالفعل:

بعد أن يتطور عقل الطفل فإنه تكون لديه القدرة على ادراك الامور النظرية وتعقلها، وتعقل الامور النظرية انما يكون بالاستناد الى البديهيات، لأنه عندما يكون التصور نظرياً فهذا التصور النظري ينتهي الى البديهيات، كذلك عندما يصدق بتصديقات نظرية فلابد ان ينتهي تصديقه النظري الى بديهي.

والعلاقة بين التصورات والتصديقات البديهية والنظرية هي علاقة ترتب، أي ان البديهي سابق والنظري لاحق، فالعقل ابتداءً يصدق بالبديهي ثم بعد ذلك يصدق بالنظري بالاستناد الى البديهي.

المرتبة الرابعة ـ العقل المستفاد:

الحكماء يرون ان النفس الانسانية يمكن ان تتطور في مدارج الكمال حتى تتجرد تجرداً تاماً، باعتبار ان النفس الانسانية مجردة في ذاتها ولكنها مادية في فعلها، فاذا تجردت تجرداً تاماً، فحينئذ تكون لها قابلية لادراك الامور المجردة أيضاً فتحضر لديها هذه الامور، لأن كل مجرد حاضر لذاته، كما وتحضر لديه المجردات الاخرىٰ. وعلى هذا الاساس تكون النفس مستعدة لاستحضار جميع المعقولات البديهية، فحينئذ تكون النفس الانسانية في هذه المرتبة عالمة، أي تكون عبارة عن عالم علمي، وهذا العالم العلمي مناظر، مشابه للعالم العيني، عندئذ يسمىٰ هذا العقل بالعقل المستفاد، أي تكون المعلومات حاضرة لدى النفس بالفعل.

الفصل السادس

في مفيض هذه الصور العلمية

في هذا الفصل يتحدث المصنف عن مسألة مهمة، وهي مَنِ الذي أفاض هذه الصورة العلمية الموجودة لدىٰ الانسان، سواء كانت صورة جزئية أو كلية؟ يعني أإنَّ النفس هي التي أوجدتها أم ان الذي أوجدها أمر آخر؟ هذا الفصل معقود لبيان مصدر افاضة هذه الصور العلمية.

ولبيان مصدر افاضة هذه الصور العلمية توجد ثلاثة احتمالات، سوف نبطل اثنين منها ونثبت الاحتمال الثالث.

الاحتمال الأول: ان يكون السبب المفيض لهذه الصور هو موجود من الموجودات المادية.

الاحتمال الثاني: ان تكون النفس بذاتها هي المفيضة لهذه الصور، النفس لديها حالة خلّاقية، أي هي التي تخلق وتوجِدُ هذه الصور.

الاحتمال الثالث: ان الذي أفاض هذه الصور موجود مجرد غير مادي، أقوىٰ وجوداً من وجود النفس.

نبدأ بالاحتمال الأول الذي يفترض ان الذي أفاض هذه الصور هو موجود مادي، فنقول: هذا الاحتمال باطل، لأن الصور بمجموعها، الحسية والخيالية والعقلية، أو قل

الجزئية والكلية، مجردة عن المادة، والمجرد عن المادة أقوىٰ رتبة في وجوده من الشيء المادي، والمادي اضعف وجوداً من الشيء المجرد، ولا يمكن أن يكون الأضعف علّة للاقوىٰ، لأن العلة أقوىٰ من المعلول، يعني الأقوىٰ وجوداً لابد أن يكون علة للاضعف وجوداً وليس العكس. هذا أولاً.

وثانياً: ان عالم الطبيعة أو المادة حتى يكون علة مادية لأمر ما، فان العلة الجسمانية عندما تؤثر وتوجد المعلول لابد من وجود وضع وهيأة خاصة، لأن فعل المادة مشروط بالهيئة والوضع الخاص.

وبعبارة أخرىٰ لابد أن تكون الورقة مثلاً بوضع خاص، أي قريبة من النار، أن تكون الورقة بوضع يمكن أن تحترق بالنار، وإلّا إذا فرضنا انك تضع الورقة تحت النار وليس فوقها فلا تحترق.

إذاً العلة الجسمانية والمادية لاتؤثر الا مع وضع خاص، ومما لاإشكال فيه ان المجرد ليس له وضع خاص، لأن الوضع الخاص هيأة موجودة في عالم المادة، أما غير عالم المادة فانه لاوضع له.

وعلى هذا الاساس يكون الاحتمال الأول باطلاً.

الاحتمال الثاني: ان تكون النفس هي الموجدة لهذه الصور، لكن هذا الاحتمال ايضاً باطل، لأن النفس أساساً فاقدة لهذه الصور، فالنفس في مرتبة العقل الهيولاني غير موجودة لديها هذه الصور العلمية، وبالتالي فان فاقد الشيء لايعطيه.

وعلى هذا الاساس ليست النفس هي الموجدة لهذه الصور.

الاحتمال الثالث: ان الموجد لهذه الصور لابد أن يكون امراً مجرداً عن المادة، يعني وجوداً مجرداً وبعيداً عن غواشي المادة. وهنا يقول المصنف بناءً على النظرية السابقة في تثليث عوالم الامكان الى: عالم الطبيعة والمثال والعقل، فيكون المفيض للصور الكلية هو موجود مجرد عن المادة وآثارها، وهذا الموجود المجرد عن المادة وآثارها هو العقل الموجود في عالم العقل. اما المفيض للصور المجردة عن المادة دون آثارها، أي الصور الجزئية الحسية والخيالية، فهو الجوهر المثالي المفارق للمادة، الذي فيه جميع

الصور المثالية الجزئية على نحو العلم الاجمالي.

لكن قد يقال: كيف تفاض الصور؟

الجواب: قالوا ان النفس عادةً تتصل أو تتحد مع هذا الجوهر المجرد، وعندما تتحد معه يفيض عليها الصور.

وهنا دخلوا في تفصيل وهو أإن هذا الوجود الجوهري هو الذي يفاض، أم أن هناك وجوداً رابطاً؟

يقال ان هناك وجوداً رابطاً، والنفس تتحد مع هذا الوجود الرابط وليس مع الوجود المستقل. يعني ان هناك وجوداً رابطاً مجرداً قائماً بالجوهر المجرد، وهذا الوجود الرابط هو نفسه تتحد معه النفس، فإذا اتحدت معه النفس، فان النفس تفيض وتأخذ هذه الصور بقدر استعدادها.

إذاً النفس تستفيض والعقل هو المفيض، عندما تتصل النفس بعالم العقل.

الفصل السابع

ينقسم العلم الحصولي الى تصور وتصديق

التصور والتصديق:

الصورة اما ان تكون حاضرة وحدها، فهذا هو التصور، أو أن تكون الصورة معها ايجاب شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء، فهذا هو التصديق. والتسمية بالتصديق أتت من جهة الحكم، أي أن الانسان يصدق. إذاً من حيثُ الحكمُ نقول تصديق، ونقول ايضاً قضية، لأن فيها قضاء وفيها حكماً.

أجزاء القضية:

قبل الدخول في بيان أجزاء القضية نشير الى أن القضايا تارة تكون نسبة المحمول الى الموضوع فيها من نوع الهليات المركبة، وأخرىٰ تكون هذه النسبة من نوع الهليات البسيطة.

والهليات المركبة هي التي تعني ثبوت شيء لشيء، أما الهليات البسيطة فتعني ثبوت الشيء.

وبعبارة أخرىٰ أن القضية مرة يكون المحمول فيها غير وجود الموضوع كما في: زيد قائم، فان القيام غير وجود زيد، وأخرىٰ يكون المحمول فيها هو عين وجود الموضوع،

فاذا كان المحمول غير وجود الموضوع فهذه القضية من الهليات المركبة، أو هي مفاد كان الناقصة، وإذا كانت هذه القضية المحمول فيها نفس وجود الموضوع، فهذه القضية مفاد كان التامة، أو هل البسيطة.

إذا اتضح هذا نقول: في الهليات المركبة أو مفاد كان الناقصة، تكون القضية الموجبة تكون مؤلفة من أربعة امور، هي:

١ ـ الموضوع «زيد».

٢ ـ المحمول «قائم».

٣ ـ النسبة الحكمية، يعني عندما نقيس المحمول الى الموضوع ونرىٰ ان هذا المحمول هل يمكن ان يثبت للموضوع أو لايمكن أن يثبت، أي قبل ان نحكم بثبوت القيام لزيد لابد أن نقيس القيام الى زيد لنرىٰ هل يمكن ان يثبت القيام لزيد أم لايمكن ان يثبت القيام لزيد.

٤ ـ فإذا علمنا ان القيام يمكن أن يثبت لزيد، أي اذا علمنا أن هذا المحمول يمكن ان يثبت للموضوع وحكمنا بذلك، وشاهدنا ان زيداً في الخارج قائم بالفعل، فحينئذ يحصل الحكم باتحاد الموضوع مع المحمول ويتحقق الجزء الرابع في هذه القضية.

إذاً القضية الموجبة تتألف من أربعة أمور هي: الموضوع، والمحمول، والنسبة الحكمية، والحكم باتحاد الموضوع مع المحمول.

أما القضية التي هي مفاد هل البسيطة أو مفاد كان التامة، والتي يكون فيها المحمول نفس وجود الموضوع، فأجزاء هذه القضية ثلاثة، وهي:

١ ـ الموضوع.

٢ ـ المحمول.

٣ ـ الحكم.

أما النسبة الحكمية فانها غير موجودة، لأن النسبة الحكمية هي الوجود الرابط، والوجود الرابط لابد أن يربط بين طرفين، مثل زيد وقائم، أما زيد ووجوده، فانه أمر واحد، فهو هو، وهو وجوده، إذاً لامعنىٰ لأن يتخلل الوجود الرابط الذي هو نسبة بين

الشيء ونفسه، لأنه لا اثنينية بين الشيء ونفسه، وانما الشيء ونفسه أمر واحد، فالنسبة الحكمية انما تكون في مورد الهليات المركبة لا في مورد الهليات البسيطة.

أما القضية السالبة فانها مؤلفة من:

١ ـ الموضوع.

٢ ـ المحمول.

٣ ـ النسبة الحكمية السلبية.

لأن القضية السالبة ليس فيها حكم أساساً، وانما الحكم فيها منفي، سلب الحكم هو عدم جعل حكم وليس معناه جعل حكم عدمي، لأن الحكم هو اثبات شيء لشيء، كاثبات القيام لزيد، واما في القضية السالبة فقد سلبنا القيام عن زيد، بل لم نثبت شيئاً لزيد، أي ليس هناك شيء حتى نثبته.

ثم قال المصنف انه لافرق بين القضية الموجبة في مورد الهليات المركبة والهليات البسيطة، أي انه كما أن القضية في مورد الهليات البسيطة تتألف من ثلاثة أجزاء، موضوع ومحمول وحكم، كذلك هي في مورد الهليات المركبة تتألف من ثلاثة أجزاء، من موضوع ومحمول وحكم، اما النسبة الحكمية فنحتاج اليها في مورد الهليات المركبة في القضايا، من جهة الحكم، باعتبار أن الحكم فعل من افعال النفس.

وبعبارة أخرىٰ نحتاج الى تصور النسبة الحكمية، باعتبار ان النفس هي التي تفعل الحكم، فتحتاج الى النسبة الحكمية من جهة الحكم، وليس النسبة الحكمية جزءً من أجزاء القضية، ولكن بما ان الحكم فعل من افعال النفس، لانه يمثل اذعاناً وجزماً، فهذا الاذعان حالة نفسية تتحقق إذا تصور الانسان النسبة الحكمية.

إذاً الحكم يتوقف على تصور النسبة الحكمية، لكن النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول ليست ركناً في القضية، وانما هي أمر ضروري لتحقق الحكم، فهي مقدمة للحكم وليست مقدمة لتحقق القضية. وعلى هذا الاساس فان الاجزاء في مورد الهليات البسيطة والمركبة ثلاثة أجزاء فقط، هي الموضوع والمحمول والحكم.

نتائج مما سبق:

١ ـ ان القضية الموجبة تتكون من ثلاثة اجزاء، سواء في مورد الهليات البسيطة ام المركبة، والقضية السالبة تتكون من جزأين، من الموضوع والمحمول، اما النسبة الحكمية فانما تحتاج اليها النفس في فعل الحكم، ولا تحتاجها النفس من حيثُ القضية، لكي تكون جزءً للقضية.

٢ ـ ان الحكم فعل من أفعال النفس، بمعنىٰ ان الحكم يصدر من النفس وتفعله هي، وليست النفس منفعلة، فحضور صورة زيد في ذهنك تعبر عن انفعال النفس بهذه الصورة، اما بالنسبة الى الحكم فهو أمر تفعله النفس، فالنفس بالنسبة الى الحكم فاعلة وليست منفعلة.

وبتعبير آخر ان النفس بالنسبة الى الصور الخارجية تكون قابلة لها، اما بالنسبة الى الحكم فتكون فاعلة، أي هي التي توجد الحكم.

ثم ان هذا الحكم الذي هو فعل النفس ليس فعلاً محضاً للنفس، وانما هو فعل يحكي عن الخارج، أي ان له مابأزاء في الخارج.

وبكلمة بديلة ان فعل النفس على نحوين:

١ ـ تفعل النفس بعض الافعال التي ليس لها مطابق خارجي، يعني لاتحكي عن الخارج، أي شيء ليس له حكاية عن الواقع الخارجي، من قبيل تصور انسان له اجنحة، فهذا لايحكي عن الواقع الخارجي.

٢ ـ فعل النفس الذي يحكي عن الخارج، مثل الحكم على زيد بالقيام، في قولنا (زيد قائم)، فان هذا الحكم فعل من افعال النفس، ولكنه في نفس الوقت الذي يكون فيه فعل من أفعال النفس يحكي ويعبر عن الواقع الخارجي.

٣ ـ ان التصديق يتوقف على تصور الموضوع والمحمول، فلا تصديق الا عن تصور، يعني التصديق فرع التصور.

الفصل الثامن

ينقسم العلم الحصولي الى بديهي ونظري

معنى البديهي:

المقصود بالبديهي: هو مالايحتاج في تصوره او التصديق به الى اكتساب أو تحليل ونظر، فعندما نريد تصور مفهوم الوجود لانحتاج الى تأمل ونظر، لأن تصور مفهوم الوجود بديهي. كما لانحتاج الى دليل للتصديق بأن الكل أكبر من الجزء، لأن التصديق بذلك بديهي.

إذاً العلم ينقسم الى: تصور وتصديق، وكل منهما ينقسم الى: بديهي ونظري.

العلوم النظرية تنتهي الى البديهية:

ان البديهي هو الأصل، يعني أن التصديق البديهي تصديق بالذات، وأما التصديق النظري فلابد أن يستند الى التصديق البديهي.

وبعبارة اخرى ان التصديق البديهي أقدم رتبة من التصديق النظري، وان التصديق البديهي بالنسبة الى التصديق النظري كالواجب بالنسبة الى الممكن، فان الواجب وجوده بالذات والممكن وجوده بسبب وجود الواجب يعني اوجده الواجب، كذلك التصديق البديهي يكون التصديق به بالذات، بينما التصديق النظري ينتهي الى التصديق البديهي.

كذلك الكلام في التصور البديهي والنظري، فان التصور النظري ينتهي الى التصور البديهي.

ولو لم نقل ان مابالعرض ينتهي الى مابالذات لنجم عن ذلك التسلسل، لأنه إذا كان التصديق مثلاً بأن مجموع زوايا المثلث ١٨٠° يعتمد على قضية نظرية، يعني تحتاج الى برهان، فان كانت هذه القضية النظرية تعتمد على قضية نظرية اخرىٰ، وهكذا الى مالانهاية، فيتسلسل، والتسلسل محال.

إذاً لابد أن ننتهي الى تصديق بديهي، نصدق به بالذات من دون حاجة الى برهان، وكذلك لابد أن ننتهي الى تصور بديهي، نتصوره بنفسه من دون حاجة الى توسط سواه في تصوره.

أنواع البديهيات:

ان البديهيات التي ذكروها في المنطق تنتهي الى ست طوائف، وهي:

١ ـ الأوليات.

٢ ـ الفطريات.

٣ ـ المحسوسات.

٤ ـ المتواترات.

٥ ـ التجريبيات.

٦ ـ الوجدانيات.

وأول هذه البديهيات، يعني أوضحها وأقدمها وأولاها بالقبول والتصديق هي الأوليات، والأوليات انما تسمىٰ قضايا أولية لأن العقل يصدق بها أولاً وبالذات، وهي متقدمة على غيرها من البديهيات بالتصديق بها، وهذه يكفي بالتصديق بها تصور الموضوع والمحمول. ففي قضية (النقيضان لايجتمعان أو اجتماع النقيضين محال)، هذه قضية الموضوع فيها اجتماع النقيضين والمحمول محال، فالتصديق بهذه القضية يتوقف على تصور معنىٰ اجتماع النقيضين وتصور معنىٰ محال.

لكن قد يقال: إذا كانت هذه القضية بديهية فلماذا انكرها بعضٌ؟

الجواب: ان الانكار ينشأ من عدم التصور الصحيح للموضوع والمحمول، وإلا فلو تصور هذا البعض الموضوع والمحمول تصوراً صحيحاً لما اصبحت لديه شبهة، لأن المشكلة في القضايا العقلية غالباً ما تنشأ من التباس تصور هذه القضايا تصوراً صحيحاً دقيقاً.

أولىٰ الأوليات:

ثم ان هذه الأوليات نفسها هي مترتبة أيضاً، فان هناك قضية تعتبر أولىٰ الأوائل، يعني هي أول قضية يصدق بها الذهن، وهي قضية استحالة اجتماع النقيضين.

وأولىٰ الاوائل هذه قضية منفصلة حقيقية، فان القضية الشرطية تنقسم الىٰ: قضية منفصلة ومتصلة، والمنفصلة تنقسم الى: حقيقية ومانعة جمع ومانعة خلو، والحقيقية يستحيل فيها الاجتماع والارتفاع، مثل: العدد الصحيح اما زوج أو فرد.

وان هذه القضية تستند عليها كل قضية، حتى القضايا البديهية تعتمد علىٰ هذه القضية، من قبيل الكل أعظم من الجزء، فهذه القضية لايصدق بها الانسان إلّا إذا سلَّم وصدَّق بقضية استحالة اجتماع النقيضين.

تتمة: في مناقشة السفسطائيين والمشككين:

ان المصنف في هذه التتمة أشار الى عدة نقاط، وهي:

السفسطة:

يقال انه ظهرت في اليونان القديمة في القرن السادس والخامس قبل الميلاد حركة مغالطة وشك، سميت بالسوفسيت، ومعربها هو السفسطة، وهذه الحركة كان يحترفها مجموعة من المحامين والمعلمين، وكانت هذه الحركة تنكر العلم والمعرفة، ولاتسلم بأي شيء. إلّا أن الحكيم سقراط استطاع ان يهزم هذه الحركة ويدافع عن أسس التفكير الصحيح.

ويمكن مناقشة السفسطائي المنكر للحقائق بأن تقول له: أتسلِّم أنَّ هذا الارتياب والشك في الحقائق موجود لديك ام لاتسلم؟

وبعبارة اخرىٰ نقول له: انت تشك في ان هذا كتاب، فهل تشك في شكك هذا؟ فان قال: لا أشك في شكي، فعلاً انا شاك. تقول له: انت اعترفت بأنك تعلم بشكك، يعني اثبت حقيقة من الحقائق، وهي تسليمك واعترافك بشكك، وحينئذ اذا سلَّم بذلك فيعني انه سلَّم ايضاً في مرتبة سابقة باستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، لأنه لو لم يسلِّم بذلك لما اعترف بشكه. ومعنىٰ ذلك انه يعترف بمعلومتين:

الأولىٰ: انه يعترف بأولىٰ الأوائل، استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

لكن قد يقال: ماهي علاقة ذلك بهذه؟ فنقول: لو لم يؤمن بذلك ولم يسلم به، لكان معنىٰ ذلك أنه يشك ولا يشك، فتصديقه بأنه يشك يعني نفيه لتكذيبه بأنه يشك، وهذا معنىٰ اعترافه باستحالة اجتماع النفي والاثبات، فحينئذ إذا اعترف بذلك سوف يصدق بأولىٰ الأوائل.

الثانية: انه يعترف ويصدق بشكه، يعني هو يعلم بأنه يشك، فحينئذ ننتقل الى باقي القضايا فنقول له: أأنت موجود أم لا؟ قد يقول: انا غير موجود، فنقول له: اذا كنت غير موجود فما معنىٰ هذ الشك؟ أهو صادر منك أم من غيرك؟ فلابد أن يقول: هذا الشك صادر من عندي. إذاً آمن أيضاً بوجود نفسه، وهكذا باقي الأشياء.

ولكن لو فرضنا ان هذا الذي يشك لم يعترف بأنه يشك، وقال: انا أشك في شكي، أشك في كل شيء فهذا من الناس المرتابين، الذي لايدري بشيء، فحينئذ تسقط معه المحاجة.

منشأ الشك:

هنا المصنف يشير الى مسألة مهمة، وهي ان هذا الشك ينشأ من أن بعض الناس، لايعرف مقدمات العلوم، فيدخل في بعض العلوم من دون ان تتجلىٰ مقدماتها له، فحينئذ يرىٰ في مسألة واحدة يمكن أن يقام استدلال على المسألة وعلى نقيضها،

فيصاب بالاضطراب.

وطريقة علاج مثل هذه الحالة، هي لابد على هذا المضطرب ان يقرأ المنطق ليميز بين البراهين والمغالطات والجدل. ومن جهة اخرىٰ ان الانسان الذي ينكر القضايا البديهية لابد ان توضح له بشكل جيد، أي يوضح له ماهو المقصود من الموضوع، حتى يتصوره تصوراً صحيحاً، وما هو المقصود من المحمول، حتىٰ يتصوره تصوراً صحيحاً. فإذا تصورهما تصوراً صحيحاً يصدق. ثم من المهم أن يتعلم مثل هؤلاء العلوم الرياضية.

طوائف المشككين:

بعد ذلك ذكر المصنف طائفة أخرىٰ من المشككين وهؤلاء كما يقول يؤمنون بالانسان وبادراكاته، ولكنهم يرتابون ويشكون فيما وراء ذلك، فيقولون: نحن وادراكاتنا ونشك فيما وراء ذلك.

وطائفة غيرها يقول عنها المصنف: إن هؤلاء أفضل من الطائفة السابقة، لأنهم انتبهوا الى قول (نحن وادراكاتنا) فاعترفوا بأن هذا يعني اعترافاً بوجود الانسان وادراكاته، ويعني ذلك الاعتراف بالحقيقة الخارجية، وبالتالي الاعتراف بحقائق كثيرة، فقالوا بدل نحن أنا، وبدل ادراكاتنا ادراكاتي، وما وراء ذلك مشكوك.

مناقشة المشككين:

يناقش المصنف هؤلاء فيقول: نحن لاننكر خطأ الانسان في إدراكاته، فالإنسان في الواقع يخطيء في ادراكاته، كما إذا تخيل الانسان ان الشيء الحار بارد، إذا كان مصاباً بالحمىٰ، وان الشيء البارد حار، أو اللون لايراه على حقيقته، فهذه الحالة طبيعية يخطئ الانسان في تفكيره أحياناً، وأحياناً مدركاته لاتكون كاشفة ومطابقة للواقع. ولكن هذا نفسه يستفيد المصنف منه دليلاً على وجود الحقائق، لأنه لو لم تكن هناك حقيقة خارجية لما أخطأ الانسان.

وبعبارة اخرىٰ يريد المصنف هنا ان يستدل على الحقيقة بالخطإ، فيقول: نحن متىٰ

تخطئ؟ الجواب: إذا كان هناك صواب. أي ان ادراكنا انما يكون خطأ إذا كان ادراكنا الآخر مطابقاً للحقيقة، وإلا لو لم يكن ادراكنا الثاني حاكياً عن الموجود الخارجي ومطابقاً للواقع، لحصلت فوضىٰ فكرية، ولاضطربت معارف الانسان، ولما وقف الانسان على شيء.

إشكال:

قد يقال: دفاعاً عن موقف الشك والارتياب، ان قول المرتاب الذي يقول بعدم حكاية العلم عن الواقع وعدم مطابقة الادراك للخارج، ليس من الشك في شيء، وانما هو عبارة أخرىٰ عن فهم علمي لعملية الادراك، فلو لاحظنا الصوت مثلاً، فان الصوت له حد أدنىٰ من الذبذبات وله حد أعلىٰ، يمكن ان تتلقاه الاذن. وبعبارة أخرىٰ ان مراد هؤلاء هو أن مايحصل في الحواس من صور لاينطبق مع الامور الخارجية، ولايكون حاكياً عنها على صورتها الواقعية، لأن الصوت ـ على سبيل المثال ـ الذي يحصل في حاسة السمع لايكون مطابقاً للوجود الخارجي للصوت، لأنه إذا وصلنا الصوت بدرجة ذبذبة كذا يمكن ان نسمعه، وإذا وصل الصوت بذبذبة كذا فلا يمكن ان نسمع. إذاً هذه الحواس كالاذن هي التي تكون وسائط وقنوات من خلالها يمر الادراك، ولا تكون حاكية عن هذه الحقائق، ولا تكون أمينة في تصوير وحكاية الواقع بما هو.

جواب الاشكال:

ان الادراكات لو قبلنا أنها لاتحكي عن الواقع، وغير كاشفة عن الواقع، فنحن نسأل: هل تعتقدون بهذا القول؟ يقولون: نعم نعتقد ان الادراكات غير حاكية عن الواقع، فنقول لهم: من قال لكم ان هناك واقعاً خارجياً، وهذا الواقع الخارجي لاتحكي عنه الادراكات؟

وبتعبير آخر انتم تقولون ان الصوت بذبذبة عشرين الى درجة الفين يمكن ان تتلقاه الاذن، ولكن أقل من هذه الذبذبة أو أعلى لايمكن ان تتلقاه الأذن، نقول لهم من قال لكم ان هناك ـ واقعاً ـ للصوت ذبذباتِهِ تبدأ من عشرين الى الفين، بينما الأعلىٰ والأوطأ

لاتسمعها الأذن؟ اليس هذا نفسه إدراكاً ام انه ليس بادراك؟ أَتشكّون بذلك أم لا؟ إن قالوا: لانشك بذلك. فنقول إذاً نحن نثبت ان هناك حقائق تؤمنون بها، وهذه الحقائق التي تؤمنون بها هي هذا الادراك، وهذا الادراك لابد ان يكون كاشفاً عن الحقائق، وإلا لو لم يكن الادراك كاشفاً عن الحقائق، فمن الذي قال ان حقيقة الصوت التي هي خارج دائرة السمع، يعني دون العشرين وأعلى من الالفين، حقيقة موجودة في الخارج؟ إذاً هذا يدل على ان هناك حقائق تؤمنون بها في الخارج، وهذا الايمان هو الادراك، فالادراك يكون كاشفاً عما وراءه وحاكياً عن الخارج.

مناقشة أخرىٰ:

ثم مضافاً الى كل ذلك يقول المصنف في مناقشة حركة الشك والارتياب، ان هذا الكلام نفسه الذي يقوله الانسان الارتيابي، عندما يقول يجوز ان ينطبق شيء من ادراكاتنا على الخارج، فهذا نفسه لو لاحظناه أَهو حقيقة أم لا؟ يعني أَيشك به أم يعلم به؟ فان قلت: يعلم به، إذاً هو في الواقع يؤمن بحقيقة من الحقائق، ومعنىٰ ذلك ان هذه الحقيقة يمكن ان ينتقل منها الى الايمان بحقائق أخرىٰ، وإذا قلت: انه مرتاب بنفس هذه الحقيقة، يعني هو مرتاب ان الادراكات غير مطابقة للخارج، إذاً هذه القضية باطلة، والادراكات تكون مطابقة للخارج.

يعني كمن يقول: كل كلامي كذب، فنقول له: كل كلامك كذب، وهذه القضية نفسها هي كلامك ايضاً، وهذا الكلام لايخرج من أحد احتمالين: إما ان يكون صادقاً أو كاذباً، فان كان كاذباً، فمعنىٰ ذلك ان كلامك الآخر سوف لايكون كله كذباً، لأن هذه القضية التي تقول كل كلامي كذب قضية كاذبة وليست صادقة، وان كانت هذه القضية صادقة «كل كلامي كذب» فمعنىٰ ذلك ان بعض كلامك الذي هو نفس هذه القضية «كل كلامي كذب» لايكون صادقاً، ففي الصورتين لايكون الحكم لصالحك.

الفصل التاسع

ينقسم العلم الحصولي الى حقيقي واعتباري

أهمية هذا المطلب:

ينقسم العلم الحصولي الى حقيقي واعتباري، وهذا التقسيم هو تقسيم للعلم الحصولي التصوري، ويعتبر هذا المبحث من ابداعات العلامة الطباطبائي في الفلسفة الاسلامية.

فان التفكيك بين الادراكات الحقيقية والاعتبارية أمر مهم جداً في العلوم، وبالذات العلوم العقلية، لأنه كثيراً مايقع الالتباس والخلط في توظيف العلوم الحقيقية في محل العلوم الاعتبارية، أو الادراكات الحقيقية في موضوع الادراكات الاعتبارية، وربما يجري العكس حينما يعتمد على الادراكات الاعتبارية في مورد الادراكات الحقيقية، فيقع كثير من الخلط والالتباس.

وهذا مايلاحظ بوضوح في علم أصول الفقه، فان الادراكات والمعاني في علم الاصول هي ادراكات اعتبارية، بينما يجري التعامل احياناً مع هذه الادراكات على اساس انها معاني حقيقية، ولذلك قد تستخدم براهين لاتستخدم إلا في مورد الادراكات والمعاني الحقيقية، فيقع الالتباس والخلط، وتنشأ المشاكل، إذ يعتمد على برهان الدور والتسلسل، بينما المورد ليس من الموارد التي يصح فيها برهان الدور والتسلسل.

أنواع المعاني:

قبل أن ندخل في بيان معنىٰ الادراكات الحقيقية والاعتبارية، نسترجع مطلباً ذكرناه غير مرة، ولأهميته وعلاقته بالمقام نذكره مرة أخرىٰ. وهو ان المعاني الموجودة في ذهن الانسان قد قسمناها الىٰ: معاني حسية وخيالية وعقلية، أو قل ان المعاني الموجودة في ذهن الانسان يمكن تقسيمها الى طائفتين: معاني جزئية ومعاني كلية، والمعاني الجزئية هي المعاني الحسية والخيالية، بينما المعاني الكلية هي المعاني العقلية، أو قل المعقولات، فالمعقولات هي الصور الكلية في الذهن. وهذه المعقولات تنقسم الى قسمين: معقولات أولية ومعقولات ثانية، والمعقولات الثانية تارة تكون معقولات ثانية منطقية وأخرىٰ تكون معقولات ثانية فلسفية.

والمعقولات الأولية هي الصور العلمية الكلية المباشرة للاشياء، أي التي يتلقاها الذهن بواسطة الحواس مباشرة من الواقع. وبعبارة اخرىٰ المعقولات الأولية هي ماهيات الاشياء في الذهن. وقد أشرنا فيما سبق الى كيفية حصول هذه المعقولات في الذهن، وبينا الاختلاف بين ماذهب اليه ابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي وبين ماذهب اليه صدر الدين الشيرازي، فان الأخير قال بأن الصورة الحسيّة تتعالىٰ وترتقي الى صورة خيالية، ثم الخيالية تتعالىٰ وترتقي الى صورة عقلية. هذه هي المعقولات الأولية.

أما المعقولات الثانية فهي تلك المعاني الكلية، التي لاتمثل صوراً علمية للموجودات والاشياء الخارجية المنعكسة في الذهن، وانما هي منتزعة من المعقولات الأولية، أي ان المعقولات الثانوية ليست الماهيات والمقولات، وانما هي معاني منتزعة من المعقولات الأولية. والمعقولات الثانية يصطنعها ويخترعها الذهن اساساً.

والمعقولات الثانية تنقسم الىٰ: معقولات ثانية منطقية، وهي تلك المعاني الكلية التي يكون ظرف وجودها الذهن ولا صلة لها بالخارج، أي انه ليس لها مصاديق في الخارج، مثل الكلية والجزئية، المحمول والموضوع.

أما المعقولات الثانية الفلسفية، فهي تلك المعقولات التي يكون مصداقها في الخارج،

مع انها ليست معقولات ماهوية، فهي من ناحية ليست صوراً للامور والاشياء العينية كالمعقولات الأولية، كما انها لايتلقاها الذهن مباشرة عن طريق الحواس، كما في المعقولات الأولية، وانما ينتزعها ويخترعها ويصطنعها الذهن بطريقة خاصة، فهي من هذه الناحية كالمعقولات الثانية المنطقية، ولكنها ذات مصاديق في الخارج مثل العلة والمعلول، مع العلم ان المعقولات الثانية لها دور مهم وأساسي في المعرفة البشرية.

المعاني الحقيقية:

ان العلم الحصولي التصوري أو قل المفاهيم والمعاني الموجودة في الذهن تنقسم الى نوعين:

١ ـ المعاني الحقيقية.

٢ ـ المعاني الاعتبارية.

والمقصود بالمعاني الحقيقية هي المعقولات الأولية نفسها، أو قل هي الماهيات. والمعقولات الأولية، هي تلك المعاني التي توجد في الخارج بوجود خارجي وتوجد في الذهن بوجود ذهني، أي ان المعقول الأول هو ذلك المعنىٰ الذي يكون لابشرط من حيثُ الخارجُ ومن حيثُ الذهنُ، يعني يمكن ان يوجد في الخارج ويمكن ان يوجد في الذهن، فاذا وجد في الخارج وُجِدَ بوجود خارجي، وإذا وجد في الذهن وُجِدَ بوجود ذهني، مثل ماهية الانسان توجد في الخارج بوجود خارجي وتوجد في الذهن بوجود ذهني. وعلى هذا الاساس يرتبط الانسان بالخارج من خلال الماهيات الخارجية. وبعبارة أخرىٰ ان مافي ذهن الانسان وما في الخارج هو أمر واحد متحد من حيثُ الماهيةُ، فان ماهية الانسان التي في الخارج مثلاًهي نفس ماهية الانسان التي في الذهن، وان كانت ماهية الانسان التي في الخارج متلبسة بوجود خارجي وماهية الانسان التي في الذهن متلبسة بالوجود الذهني. هذا هو المفهوم الحقيقي.

إذاً المفهوم الحقيقي هو ذلك المفهوم الذي يوجد تارة بوجود خارجي فتترتب عليه الآثار الخارجية، ويوجد تارة أخرىٰ بوجود ذهني فلا تترتب عليه الآثار الخارجية لذلك الوجود. هذه هي المعاني الحقيقية.

المعاني الاعتبارية:

المدركات الاعتبارية بخلاف المدركات الحقيقية، فهي عبارة عن مفاهيم تكون حيثية مصداقها انها في الخارج وتترتب عليها الآثار الخارجية، ولايمكن ان تكون في الذهن، يعني مثل الوجود، فالوجود ليس في الذهن، لأن حيثية الوجود هي حيثية ترتب الآثار الخارجية. ولو فرضنا انه في الذهن فيعني ذلك انقلابه. إذاً الوجود وصفات الوجود الحقيقية، يعني مايتصف به الوجود، كالوجوب والامكان والوحدة، هذه المفاهيم حيثية مصداقها انها في الخارج، فمادامت حيثية مصداقها انها في الخارج فهي مفاهيم اعتبارية، وكذلك تلك المفاهيم التي حيثيتها انها ليست في الخارج، كالعدم، فالعدم لامصداق له في الخارج، كما لامصداق له في الذهن، لأنه لاشيء، بطلان محض. إذاً مفهوم العدم ايضاً مفهوم اعتباري، لأن حيثيته انه لاشيء في الخارج، وهو مقابل للوجود، فليس له وجود ذهني ولا وجود خارجي.

من هنا يتضح ان المعاني الاعتبارية حيثية مصداقها انها في الخارج، وتترتب عليها الآثار الخارجية، ولايمكن ان تكون في الذهن، لأنها لو كانت في الذهن للزم من ذلك الانقلاب، لأن حيثيتها انها في الخارج. وتلك المفاهيم التي حيثيتها انها ليس في الخارج، كالعدم، ولذلك لاتكون في الذهن، لأنها لاشيء.

إذاً المفهوم الاعتباري هو ذلك المفهوم الذي حيثية مصداقه انه في الخارج، ولايكون في الذهن لانه في الخارج، فلو جردته من الخارجية لانقلب الى غيره، أو حيثية مصداقه انه ليس في الخارج فلا يحل في الذهن، لأنه لو فرضنا انه حلَّ ووجد في الذهن لانقلب من أمر ليس بموجودالى أمر موجود.

فالمفاهيم الاعتبارية هيالمفاهيم التي حيثية مصداقها انها في الذهن وليس في الخارج، وهي من قبيل الكلي والجزئي، والجنس والفصل، وكافة المعقولات الثانية المنطقية. وهكذا المعقولات الثانية الفلسفية التي حيثية مصداقها أنه في الخارج، كالوجود وصفاته الحقيقية، مثل الوحدة والفعلية والخارجية.

كيفية ظهور المعاني الاعتبارية:

المعاني الحقيقية يتلقاها الذهن مباشرة من الخارج، ونسبة الذهن أو النفس الى المعقولات الأولية أو قل المعاني الحقيقية هي نسبة الانفعال، أي أن النفس لاتوجِدُ هذه المفاهيم وانما توجَدُ فيها فتنفعل بها، وتتلقىٰ منها النفس بقدر استعدادها، أي ان المستفيض يأخذ من المفيض بقدر مالديه من الاستعداد، يعني هذا الوعاء يمتلئ بقدره. ولذلك يكون تلقي النفوس للعلوم مختلفاً، حسب الوعاء، وحسب الاستعداد.

بينما نسبة النفس الى المفاهيم الاعتباريةليست نسبة الانفعال، وانما هي نسبة الفعل، يعني ان النفس هي التي تخترع وتصطنع المعاني والادراكات الاعتبارية، ولكن هذا الاختراع ليس عملاً موهوماً وجزافياً، وانما هو يجري وفق قوانين ذهنية دقيقة، حللها المصنف تحليلاً علمياً مفصلاً في كتابه أصول الفلسفة.

لكن في بداية الحكمة لم يفصل هذه المسألة، وأكتفىٰ بأن أشار اليها اشارة عابرة، لكي يمهد للبيان الوافي الذي ذكره في نهاية الحكمة. المهم انه لابد ان تكون هذه المسألة واضحة. فان الفرق بين المفهوم الحقيقي والاعتباري، هو انه نسبة الذهن الى الادراكات الحقيقية ليست نسبة الفعل، وانما هي نسبة الانفعال، يعني يتلقاها الذهن. بينما نسبة الذهن والنفس للمعاني والادراكات الاعتبارية نسبة الفعل والاصطناع والاختراع والايجاد. طبعاً هذا انما يتحقق ضمن شروط واحوال وآلية محددة، وليست العملية جزافية.

نسبة المعاني الحقيقية والاعتبارية الىٰ مصاديقها:

أن نسبة المفاهيم الحقيقية الى مصاديقها هي بنحو نسبة الكلي الى افراده، أي كنسبة الماهية الى مصاديقها، بينما نسبة المفاهيم الاعتبارية الى مصاديقها هي ليست نسبة الماهية الى افرادها ومصاديقها.

إذاً المعنىٰ والمفهوم الحقيقي يمثل تمام ماهية الفرد، ومأخوذ في ماهية وحدّ الفرد،

أما المعنىٰ الاعتباري فانه كمعنىٰ الوجود عندما ينطبق على مصداقه في الخارج، فليس هو بنحو انطباق الماهية على فردها، أي ليس هو بنحو يكون جزءً للمصداق كـانطباق الانسان على زيد.

وبعبارة أخرىٰ عندما نقول: (زيد موجود)، فليست الموجودية مأخوذة في حدّ زيد، لأن حدّ زيد هو الانسانية، والانسانية مأخوذة فيها الناطقية والحيوانية. من هنا يقولون ان المعنىٰ الحقيقي صدقُهُ على مصاديقه بنحو صدق الكلي على افراده، بينما نسبة المعنىٰ الاعتباري الى افراده هي نسبة المفهوم الى مصداقه.

نتائــج:

إذا اتضح ذلك فالمصنف يذكر بعض النتائج، التي تترتب على تصنيف المـعاني الى حقيقية واعتبارية:

١ ـ لو عثرنا على مفهوم يحمل على الواجب والممكن، يعني هو مشترك معنوي، كما في قولنا: الباري موجود، والانسان موجود، أو الباري حي، والانسان حي، أو الباري عالم، والانسان عالم، فان هذا المفهوم الذي يُحمَل على الواجب والممكن لايمكن ان يكون مفهوماً ماهوياً، أي لايمكن ان يكون معنىً حقيقياً، وانما هـذا المـفهوم مـفهوم اعتباري.

٢ ـ بعض المفاهيم تحمل على اكثر من مقولة، كالحركة، فانها تصدق على أكثر من مقولة، إذ تصدق على مقولة الكيف «الحركة الكيفية» فنقول: هذا الكيف يتحرك، يعني اللون يتغير من أصفر الى أحمر مثلاً، وتصدق على حركة الكم، «الحركة الكمية». فنقول: هذا طوله يزداد، وهكذا باقي المقولات. إذاً الحركة تصدق على مقولات متعددة متباينة بتمام الذات، وهذا يعني ان الحركة مفهوم اعتباري وليس مفهوماً حقيقياً، وإلا لو كانت مفهوماً حقيقياً للزم أن تكون الحركة في آن واحد كيفاً وكماً وجوهراً وعرضاً، وكما قرأنا فيما سبق انه لايمكن ان يكون الشيء الواحد مجنساً بجنسين، فالانسان لايـمكن أن يكون جوهراً وكماً مثلاً.

٣ ـ ان المفاهيم الاعتبارية ليس لها حد، يعني لايمكن ان نحصل لها على تعريف حقيقي، لأن الحد عادةً يتألف من الجنس والفصل، وهذان يرتبطان بالماهية، ولذلك قالوا: ان الحد بالماهية وللماهية، يعني إذا كانت هناك ماهية يكون لها حد، حيثُ نحلل هذه الماهية ونجزئها الى اجزائها التي هي الجنس والفصل، لأن الحد والتعريف كما قلنا فيما سبق هو التجزئة والتحليل، وإذا لم يكن هذا المفهوم مفهوماً ماهوياً فهو مفهوم بسيط غير قابل للتجزئة والتحليل.

إذاً المفاهيم الاعتبارية، يعني المعقولات الثانية، لاحد لها، لان الحد للماهية، وهذه المعقولات ليست مفاهيم ماهوية، كما انها لاتكون حداً لشيء، يعني لاتؤخذ في حد ماهية، لأن الحد كما انه للماهية هو ايضاً بالماهية، فعندما تريد ان تأخذ أمراً ما في حد أمر آخر فلابد ان يكون هذا الحد ماهية، تأخذ الجنس، كالحيوان مثلاً في تعريف الانسان.

مصطلحات أخرىٰ للاعتباري:

١ ـ نستعمل الاعتباري في مقابل الاصيل، كما قلنا فيما سبق في بحث أصالة الوجود، ان الاصيل هو مايكون منشأ لترتب الآثار، ولذلك كان الوجود أصيلاً، لأنه منشأ لترتب الآثار، اما الاعتباري فما لايكون منشأ لترتب الآثار. فهذا المعنىٰ الذي ذكرناه هنا للاعتباري غير المعنىٰ الذي ذكرناه في أصالة الوجود.

٢ ـ الاعتباري هو الذي ليس له وجود منحاز، أي أن المعنىٰ الاعتباري هو المعنىٰ الانتزاعي الذي يكون له منشأ انتزاع، مثل الزوجية، فان الزوجية كزوجية لاجود مستقل لها، وانما وجود الزوجية بوجود منشأ انتزاعها، ومنشأ انتزاع الزوجية هو الزوجين.

إذاً الاعتباري بهذا المعنىٰ هو ماليس له وجود مستقل منحاز، وانما له منشأ انتزاع، وهو معنىً انتزاعي منتزع من منشإ انتزاعه، بينما غير الاعتباري بهذا المعنىٰ هو الحقيقي الذي له وجود مستقل منحاز.

٣ ـ احياناً يطلق الاعتباري على بعض الامور بالتشبيه والمناسبة، من قبيل اطلاق

الرأس على زعيم القوم، تقول مثلاً: زيد رأس وبكر مرؤوس. ففي الواقع ان زيداً لم يضف له شيء، وبكر لم ينقص منه شيء، ولكن هذا الأمر الاعتباري يعني ان زيداً وصفناه بأنه رأس، تشبيهاً له بالرأس بالنسبة الى بدن الانسان، فهذه المناسبة هي المصححة للاستعمال، والمصححة لهذه النسبة. ونسبة الرأس الى القوم كنسبة الرأس الى اليد، ولذلك عبرنا عنه بالرأس.

* * *

الفصل العاشر

في أحكام متفرقة

يتحدث المصنف في هذا الفصل في ثلاثة أمور:

الأول: تقسيم المعلوم الى مابالذات وما بالعرض.

الثاني: بيان ان العلوم الحصولية ترجع الى علوم حضورية.

الثالث: بيان ان العقول المجردة عن المادة ليس عندها علم حصولي وانما العقول علمها علم حضوري.

١ ـ المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض:

ان العلم الحصولي ينقسم الى معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، والمراد بالمعلوم بالذات هو نفس ماهو حاضر لدى العالم، فان الصورة الحاضرة في الذهن هي المعلومة أولاً وبالذات.

أما المعلوم بالعرض فهو ذلك الشيء الخارجي غير الحاضر في الذهن، وهو معلوم بالعرض لوجود نحو من الاتحاد بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، لأن المعلوم بالذات موجود في ماهيته في الذهن، ولكن هذه الماهية متلبسة بالوجود الذهني، والمعلوم بالعرض ماهيته بالخارج، وتلك الماهية متلبسة بالوجود الخارجي.

فلوجود هذا النحو من الاتحاد في الماهية بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض يجد الذهن ان المعلوم بالذات هو نفس المعلوم بالعرض، وإلّا فالمعلوم بالذات غير المعلوم بالعرض.

يعني ان الذهن عندما يقيس مالديه مع مافي الخارج يجد ان الماهية الحاضرة لديه هي عين الماهية التي في الخارج. ومن هنا يرىٰ ان ماهو معلوم بالعرض هو نفس ماهو معلوم بالذات، وان كان المعلوم بالعرض هو الوجود الخارجي والمعلوم بالذات هو الوجود الذهني.

اذاً ينقسم المعلوم في العلم الحصولي الى معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، والمعلوم بالذات هو نفس الصورة الحاصلة لدىٰ العالم، والمعلوم بالعرض هو الأمر الخارجي الذي تكشف وتحكي عنه هذه الصورة.

إشــكال:

قد يقال ان المعلوم بالعرض الذي هو الامر الخارجي، إذا كان موجوداً في عالم الطبيعة فمما لاإشكال فيه ان كل ماهو موجود في عالم الطبيعة بناءً على القول بالحركة الجوهرية متغير، فهو في كل آن غيره في الآن الذي يليه، فاذا كان الأمر كذلك فان المعلوم بالذات، أي الصورة الحاصلة لدىٰ العالم ثابتة، لأنها مجردة عن المادة، باعتبار الصور العلمية بمجموعها، سواء كانت صورة حسية أم خيالية أم عقلية فهي مجردة عن المادة، والمجرد ثابت، فاذا كانت الصورة ثابتة وما في الخارج متغير، فكيف نقول ان مافي الذهن مطابق لما في الخارج، يعني الشيء الذي نعلمه، أي شيء من الاشياء، كالكتاب الذي نعلمه، أو القمر، أو الأرض، أو الجدار، فمادام في دائرة عالم الطبيعة فهو متغير، لأن كل عالم الاجسام، كما تقول نظرية الحركة الجوهرية، متجدد.

فاذا كان كذلك فالصورة العلمية الموجودة في الذهن سواء كانت صورة كلية أم جزئية، يعني محسوسة أم خيالية أم عقلية، فهذه الصورة ثابتة لانها مجردة عن المادة. إذاً كيف نقول: ان هذه الصورة هي ذلك الأمر الخارجي؟ فلابد من حل لهذه المشكلة.

جواب الاشكال:

يحل المصنف هذه المشكلة بإرجاع العلوم الحصولية الى علوم حضورية.

٢ ـ العلوم الحصولية ترجع الى حضورية:

كل مايدركه الانسان من معقولات هو مجرد عن المادة، فلابد ان يكون ايضاً العاقل مجرداً عن المادة، أي النفس التي تدرك هذه المعقولات ايضاً لابد ان تكون مجردة عن المادة، فحينئذ تحضر لدىٰ النفس المجردة عن المادة تلك الامور المجردة عن المادة ايضاً.

من هنا لابد ان نُذكّر بما اشرنا اليه فيما سبق، وهو ان مدرسة الحكمة المتعالية ترىٰ ان عوالم الامكان تنقسم الى ثلاثة عوالم، عالم العقل أو عالم الجبروت، وعالم المثال أو عالم الملكوت، وعالم الطبيعة وعالم المادة أو عالم الناسوت، وهذه العوالم بينها طولية، وأن الموجودات الموجودة في عالم الطبيعة موجودة أيضاً في تلك العوالم الأخرىٰ، ولكن وجودها في عالم الطبيعة وجود مادي، بينما وجودها في عالم المثال وفي عالم العقل وجود مجرد بحسب تلك العوالم.

إذاً من حيثُ الماهيةُ يكون الكتاب موجوداً في عالم العقل وفي عالم المثال وفي عالم الطبيعة، وتكون ماهيته ماهيّة واحدة، أي انه هو كتاب، ولكن نحو وجوده مختلف، يعني أن وجوده في عالم الطبيعة وجود مادي، بينما وجوده في عالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها، وفي عالم العقل مجرد عن المادة وآثارها.

وباعتبار ان مراتب الوجود حقيقة واحدة مشككة، فمرتبة الوجود المجرد أقوىٰ وأشد من مرتبة الوجود المادي، ولكن الحقيقة حقيقة واحدة، أي الماهية هي نفسها ماهية واحدة، فماهية الكتاب واحدة، ولكن وجوده في عالم الطبيعة غير وجوده في عالم المثال، وغير وجوده في عالم العقل.

فما ينكشف لنا وما نعلم به ليس هو الموجود المادي، لانه من المحال ان يحضر

الموجود المادي لدينا بوجوده المادي، لان النفس أمر مجرد، وما هو حاضر للنفس لابد أن يكون أمراً مجرداً، فمادام العاقل «النفس» أمراً مجرداً لابد أن يكون المعقول ايضاً أمراً مجرداً وليس مادياً.

من هنا يتضح ان مايحصل عليه الانسان بالعلم هو ذلك الموجود المجرد، وان كان علمه علماً جزئياً فان النفس تتحد بعالم المثال ويحضر لديها الوجود المجرد، وان كان المعقول والمعلوم كلياً فالنفس تتحد بعالم العقل، فتدرك ذلك الموجود المجرد الكلي.

ولكن هنا ايضاً قالوا ان النفس عندما تتحد بعالم المثال أو بعالم العقل، ففي الواقع انما تتحد بوجود رابط، وهذا الوجود الرابط هو المفاض، وليس الجوهر العقلي عينه، يعني ليس نفس العقل الذي هو جوهر عقلي، وانما المفاض عليها هو الوجود الرابط من هذا الجوهر العقلي، فبسبب هذا الاتحاد تخرج النفس المجردة من كونها في مرتبة القوة، يعني في مرتبة التعقل بالقوة، الى التعقل بالفعل، أي بواسطة الاتحاد مع تلك الموجودات المجردة تخرج النفس من حالة القوة الى حالة الفعل، كما قالوا.

قد يقال: ان هذه الموجودات المجردة التي هي عاقلة ايضاً، هل وجودها أقوىٰ من النفس؟

وبعبارة أخرىٰ ان تلك الموجودات المجردات الظاهرة للقوة العاقلة اي النفس، والتي تتحد مع النفس فتخرج النفس بسبب الاتحاد معها من القوة الى الفعل، أهي أقوىٰ في الوجود أم النفس أقوىٰ في الوجود؟

يقول المصنف: ان تلك الموجودات المجردة أقوىٰ في وجودها من النفس التي تتحد معها، لأن هذه الموجودات مجردة ذاتاً وفعلاً، فهي في مقام ذاتها ليست محتاجة الى المادة كما انها في مقام فعلها ليست محتاجة الى المادة، بينما النفس مجردة ذاتاً لا فعلاً، أي أنها في مقام ذاتها مجردة عن المادة، ولكنها في مقام فعلها ليست مجردة عن المادة، وانما هي تفعل بواسطة الاعضاء والجوارح، فهي محتاجة الى المادة.

إذاً المفاهيم الظاهرة للنفس مجردة تجرداً تاماً، وهذا التجرد أعم من أن يكون تجرداً عقلياً أو تجرداً مثالياً، والتجرد العقلي هو بالنسبة الى الصور الكلية، والتجرد المثالي هو

بالنسبة الى الصور الجزئية. اما النفس التي تتحد مع هذه الموجودات المجردة فانها مجردة تجرداً ناقصاً لا تاماً، لانها مجردة في مرتبة ذاتها لا في مرتبة فعلها، ومما لا اشكال فيه ان المجرد تجرداً تاماً أقوىٰ من المجرد تجرداً ناقصاً.

وبعبارة أخرىٰ ان النفس تَستَكمِل إذا اتحدت بهذه الموجودات المجردة، يعني تخرج من انها تتعقل بالقوة الى انها تتعقل بالفعل، أي ان النفس تستكمل عندما تتحد بهذه المجردات، وعندما تتلقىٰ هذه المفاهيم. ومن الواضح ان المستكمِلَ أضعف وجوداً من المُستَكمَل به، يعني يوجد شيء يكمل النفس، وهذا الشيء الذي يكمل النفس أقوىٰ وجوداً من النفس، لأن النفس كانت ناقصة وكَمُلت بهذا الأمر، فما كمَّلها هو أقوىٰ وجوداً منها.

ثم ان النفس عندما تتحد مع هذه الموجودات المجردة:

أ ـ فإذا كان ماتدركه جوهرياً، اتحدت النفس مع ذلك الجوهر في وجوده المجرد:

١ ـ في عالم العقل إذا كانت الصورة كلية.

٢ ـ وفي عالم المثال إذا كانت الصورة جزئية.

ب ـ وإذا كان ماتدركه عرضاً اتحدت مع موضوع العرض.

يعني إذا كان ادراكها للون التفاحة مثلاً، فانها تتحد مع الجوهر نفسه، اي التفاحة، الذي هو موضوع لهذا اللون، لأن النفس لو اتحدت مع نفس العرض للزم ان يكون العرض موجوداً بوجودين، مرة يكون موجوداً لموضوعه الذي هو التفاحة، الجوهر، ومرة أخرىٰ يكون موجوداً للنفس، والشيء الواحد لايمكن ان يكون موجوداً لموضوعين، فان وجوده لموضوعه فقط.

إذاً النفس تتحد مع الجوهر المجرد عن المادة، فإذا اتحدت مع الجوهر كانت عالمة بالعرض، يعني تتحد النفس بالصورة الجوهرية، وعندما تتحد بالصورة الجوهرية تكون عالمة بالعرض، الذي هو حالٌّ بالجوهر.

٣ ـ العقول المجردة ليس لديها علم حصولي:

ان العقول المجردة عن المادة ليس عندها علم حصولي، لانها مجردة عن المادة في ذاتها وفي فعلها، وكل ماهو موجود لديها هو علم حضوري، لأن الذي يكون له علم حصولي هو الناقص كالنفس، فهذه النفس تستكمل بالاتحاد مع الصور العلمية، ولكن العقول ليست ناقصة، وانما كل ماهو ممكن لها موجود لها بالفعل، فليس لها شيء بالقوة أصلاً، ولا قوة فيها، لأن القوة تحتاج الى مادة، بينما هي مجردة عن القوة.

إذاً كل ماهو ممكن لها فهو فعلي لها، موجود لها بالفعل، لانه لاقوة فيها لتجردها عن المادة. فليس لها علم حصولي، لان ماله علم حصولي، لابد ان يكون له استعداد، لابد أن يكون ناقصاً، لابد ان تكون فيه قابلية وقوة، فيخرج من القوة الى الفعل، ويستكمل بالاتحاد مع الصور العلمية، اما العقول فلا تحتاج الى ذلك، وكل مايمكن لها هو موجود لها بالفعل، فهي لاتخرج من القوة الى الفعل لتستكمل بالاتحاد مع المفاهيم.

الفصل الحادي عشر

كل مجردٍ فهو عاقلٌ

ان البحث في هذا الفصل اورده المصنف في ثلاث نقاط، والهدف الاساسي من هذا البحث هو بيان مايعرف باتحاد العقل والعاقل والمعقول. ففي النقطة الاولىٰ يبين معنىٰ هذا الاتحاد. وفي النقطة الثانية أورد اشكالاً على عدم علم النفس بالمجردات، وحضور المجردات بتمامها لدىٰ النفس واجاب على هذا الاشكال. وفي الثالثة يبين ان هذا البرهان الذي ذكره انما يجري في الجواهر المجردة دون الاعراض.

اتحاد العقل والعاقل والمعقول:

ان كل مجرد هو عقل وعاقل ومعقول، اما انه عقل فلان المجرد أمر فعلي محض، يعني أن المجرد هو مجرد عن المادة، وحيثُ يكون مجرداً عن المادة فانه لاقوة فيه، وحيثُ لاقوة فيه فهو فعليٌ فعلية محضة، لان القوة في مقابل الفعلية، فإذا لم تكن هناك قوة فلابد ان يكون هذا الموجود فعلياً فعلية محضة، فاذا كان فعلياً فعلية محضة فمعنىٰ ذلك ان كل ماهو ممكن له يكون فعلياً له، أي مايمكن ان يوجد ويحضر لهذا الشيء المجرد بالامكان انما يكون له بالفعل، لأن هذا الشيء المجرد لمّا لم يكن لديه قوة فليس له حالة منتظرة، أي ليس فيه إستعداد، ليس فيه قابلية، لكي يخرج من حالة القوة الى حالة الفعل، فكل ما

يمكن ان يكون للمجرد يكون ثابتاً له بالفعل.

إذاً كل ماهو ممكن له يكون ثابتاً له بالفعل، فاذا كان ثابتاً له بالفعل فهو معقول له بالفعل، أي اذا كان ثابتاً للمجرد، فمعنىٰ الثبوت له هو الحضور، ومعنىٰ الحضور هو انه حاضر للمجرد، يعني ذلك انه معقول ومعلوم له، لان العلم معناه حضور مجرد لمجرد، فاذا كان حاضراً له يكون معلوماً ومعقولاً له. فالعقل أو قل العلم متحد مع المعلوم.

وبما ان هذا المعقول حاضر وثابت له فهو عقل ايضاً، يعني هو معقول من جهة وهو عقل من جهة أخرىٰ، أو بعبارة اخرىٰ من زاوية نعبر عنه بأنه عقل، ومن زاوية اخرىٰ نعبر عنه بأنه معقول.

ولما كانت ذات هذا الامر المجرد حاضرة لذاته فهو عاقل لذاته، فاصبح عقلاً وعاقلاً ومعقولاً. وعلى هذا الاساس يقال ان كل مجرد عقل وعاقل ومعقول.

وبعبارة أخرىٰ يمكن ان تقول: ان العقل والعاقل والمعقول هي مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجود واحد، فان المصداق هو هذا الامر المجرد، ولكن هذا الامر المجرد من زاوية نعبر عنه بانه عقل، ومن زاوية اخرىٰ نعبر عنه بانه معقول، ومن زاوية ثالثة نعبر عنه بأنه عاقل.

فهو عاقل لانه يعقل ذاته ويعقل غيره، وهو معقول لان ما يمكن ان يثبت له يكون ثابتاً له بالفعل، لأنه ليس فيه قوة، وليس فيه حالة منتظرة، ولذلك فان حضور الاشياء له بالفعل يعني حضور المجردات له بالفعل، بمعنىٰ ان هذا المعقول موجود لديه، لان المعلوم هو حضور مجرد لمجرد، فمعنىٰ حضوره هو أنه معلوم لديه، فهو إذاً معقول، وهو عقل، لان العلم متحد مع المعلوم، أو قل العقل متحد مع المعقول، فهو عقل. فهذه مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجود واحد، فهنا اتحد العقل والعاقل والمعقول.

وهذه هي المسألة المعروفة باتحاد العقل والعاقل والمعقول، والتي أوضحناها ببيان فيه شيء من التفصيل في بداية هذه المرحلة.

اشـــكال:

يلزم من ذلك ان تكون النفس الانسانية عاقلة لنفسها، ولكل مجرد من المجردات المفترضة باعتبار ان كل مجرد يكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، يعني يكون عاقلاً لنفسه وعاقلاً لغيره، فحينئذ النفس الانسانية باعتبارها مجردة فلابد ان تكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، أي هي عاقلة لنفسها، وعاقلة لكل مجرد مفترض، فتكون كل المجردات حاضرة لديها، بينما نحن نرىٰ بالبداهة ان النفس الانسانية ليست كذلك، وانما علمها بالمجردات علم اكتناهي، فهي تحيط ببعضها فيما لاتحيط بالبعض الآخر. فكيف نجيب على هذا الاشكال.

جواب الاشكال:

ان النفس الانسانية لو كانت مجردة تجرداً تاماً لصح هذا الكلام، أي تكون عاقلة لنفسها وعاقلة لغيرها، فيكون كل مجرد مفروض حاضراً لديها، ولكن النفس الانسانية، كما قلنا، مجردة في مقام ذاتها ولكنها مادية في مقام فعلها، فهي من حيثُ هي مجردة في ذاتها تعقل ذاتها، باعتبار ان ذاتها مجردة فتكون ذاتها حاضرة لذاتها، اما تعقلها لغيرها فيتوقف على خروج هذه النفس من القوة الى الفعلية بالتدريج، بحسب مالديها من الاستعدادات المختلفة التي تكتسبها.

وببيان آخر نقول: ان هناك فرقاً بين علم النفس بنفسها وبين علم النفس بغيرها، فان الكلام المذكور انما يجري في علم النفس بنفسها، نفسها تكون حاضرة لنفسها، لان نفسها مجردة فتكون حاضرة لهذه النفس المجردة.

وعلم النفس بنفسها علم حضوري، اما علم النفس بغيرها، فباعتبار ان النفس مجردة في ذاتها ومادية في فعلها، لذلك يتوقف تعقل النفس لغيرها على خروجها بشكل تدريجي من حالة القوة الى حالة الفعل، بحسب استعدادات النفس المختلفة من التعلم والارتياض، وحينئذ يقال: ان النفس كلما تحررت من حالة القوة وتحررت من المادة

واتجهت نحو الفعلية والتجرد، اصبحت اكثر قدرة على ادراك المجردات.

ومن هنا يقولون اذا تجردت النفس تجرداً تاماً، وكانت مجردة في ذاتها وفي فعلها، وبلغت ماعبرنا عنه سابقاً بالعقل المستفاد، فحينئذ تحضر لديها المجردات، وتحصل على جميع المعقولات، ويكون علمها بها علماً بسيطاً، وهو الذي عبرنا عنه بالعلم الاجمالي، أي البسيط.

هذا البرهان يجري في الجواهر المجردة:

ان هذا الكلام انما يتم في الجواهر والذوات المجردة، التي يكون وجودها في نفسها لنفسها، وأما الاعراض التي يكون وجودها لغيرها، فان العاقل للاعراض انما يعقل المعقول الذي هو محلها، فالعاقل للاعراض انما يكون عاقلاً للجواهر التي هي موضوع للاعراض، وتكون الاعراض معقولة لابذاتها مباشرة، وانما الذي يكون معقولاً هو موضوع الاعراض وهو الجوهر، لا الاعراض نفسها مباشرة.

وكذلك كل النسب والارتباطات والاوضاع التي تكون وجوداتها في غيرها لا في أنفسها، انما يكون ادراك العاقل وتعقله لها عبر موضوعاتها لا بأنفسها مباشرة، لأن وجودها في نفسها لغيرها وليس وجودها في نفسها لنفسها.

الفصل الثاني عشر

في العلم الحضوري، وانه لايختص بعلم الشيء بنفسه

ان العلم الحضوري هو حضور المعلوم لدىٰ العالم، بينما العلم الحصولي هو حضور صورة المعلوم لدى العالم. العلم الحصولي ينقسم الىٰ: تصور وتصديق، بينما العلم الحضوري لاينقسم الى تصور وتصديق. العلم الحصولي يمكن ان تقام عليه البراهين، بينما في العلم الحضوري الشيء حاضر بنفسه، وهو أمر وجداني.

العلم الحضوري لايختص بعلم الشيء بنفسه:

ان الجواهر المجردة باعتبارها فعليةً، ومجردةً عن المادة ولاتشوبها شائبة القوة، تكون حاضرة لنفسها، فاذا كانت حاضرة في نفسها لنفسها، والعلم هو الحضور، فحينئذ تكون عالمة بنفسها، ويكون علمها بنفسها علماً حضورياً.

من هنا انبثق بحث هو ان العلم الحضوري لايختص بعلم الشيء بنفسه، وانما العلم الحضوري اعم من ذلك، يعني انه يشمل علم الشيء بنفسه وعلم الشيء بغيره، كعلم العلة بمعلولها، اذا كانت العلة مجردة والمعلول مجرداً، وعلم المعلول بعلته اذا كان المعلول مجرداً والعلة مجردة.

لكن يوجد خلاف في هذه المسألة بين الفلسفة المشائية والاشراقية، فالمشاؤون

قالوا: ان العلم الحضوري يختص بعلم الذات بذاتها، علم الشيء بنفسه، فيما ذهب الاشراقيون الى ان العلم الحضوري أعم من ذلك، أي يشمل علم الشيء بنفسه، مضافاً الى علم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلته.

وتوسع بعضٌ في بيان اقسام العلم الحضوري، فقالوا: ان العلم الحضوري يشمل علم النفس بنفسها، وعلم النفس بقواها الإدراكية وغير الإدراكية، أي بمجموع القوىٰ التي للنفس، يكون علماً حضورياً ايضاً، وكذلك علم النفس بحالاتها النفسية وأحوالها الروحية مثل الحب، البغض، الشوق، الارادة، وغير ذلك.

وكذلك قالوا: من أقسام العلم الحضوري هو علم النفس بآثارها، يعني الأثر الذي يحصل في أعضاء الإدراك من الأشياء الخارجية، كالصورة الحاصلة لديها، فان الصورة الحاصلة لدىٰ النفس، يكون علم النفس بها علماً حضورياً.

وقالوا ايضاً: ان من اقسام العلم الحضوري هو علم النفس بالموجودات المثالية والموجودات العقلية كما تقدم، فان هذا العلم يحصل باتحاد النفس بالعقل أو باتحادها بالموجود المفارق المثالي، وحينئذ يحضر ذلك الموجود في عالم العقل لدىٰ النفس، أو يحضر الموجود في عالم المثال لدىٰ النفس بنفسه، فيكون علمها به علماً حضورياً.

كما قالوا: إن هذا العلم انما هو من علم المعلول بالعلة، لأنه علم بمباديء وعلل وجود النفس، على اعتبار ان عالم العقل هو علة لعالم المثال، وعالم المثال علة لعالم الطبيعة، والنفس موجودة في هذا العالم.

إذاً الاشراقيون توسعوا في العلم الحضوري، والمصنف، تبعاً لهم، اختار ذلك ايضاً، فذهب الى ان العلم الحضوري أعم من علم الشيء بذاته، وعلم العلة بمعلولها، وعلم المعلول بعلته.

اما توجيه هؤلاء لكون العلم الحضوري أعم، فقد قالوا: اما علم الشيء بنفسه علماً حضورياً فقد تقدم ذلك.

واما علم العلة بمعلولها علماً حضورياً، فلان المعلول وجوده بالنسبة الى العلة وجود رابط، يعني هو قائم بالعلة، وغير مستغنٍ عن العلة، كما مثلنا بهذا المثال البسيط في ان

علاقة المعلول بالعلة كعلاقة الشعاع بالشمس، فلو غابت الشمس آناً ما انقطع الشعاع، وبما ان المعلول وجوده وجود رابط، كوجود الاشعة بالنسبة للشمس، فهو قائم بالوجود المستقل الذي هو وجود العلة. اذاً وجود المعلول حاضر بتمامه لدىٰ العلة، والعلم معناه الحضور، يعني حضور مجرد لمجرد، وعلى هذا الاساس فان العلة عالمة بمعلولها ـإن كان مجرداًـ علماً حضورياً، لانه ليس هناك فاصل وحائل يحول بين المعلول وعلته، وانما المعلول قائم بعلته ثابت لها، يعني حاضر لديها، والحضور معناه العلم، لأن العلم هو حضور مجرد لمجرد. فاذا كانت العلة مجردة والمعلول مجرداً، والمعلول وجوده وجود رابط، فهو ثابت وقائم بالعلة وحاضر للعلة، والحضور معناه العلم، فتكون العلة عالمة بالمعلول علماً حضورياً.

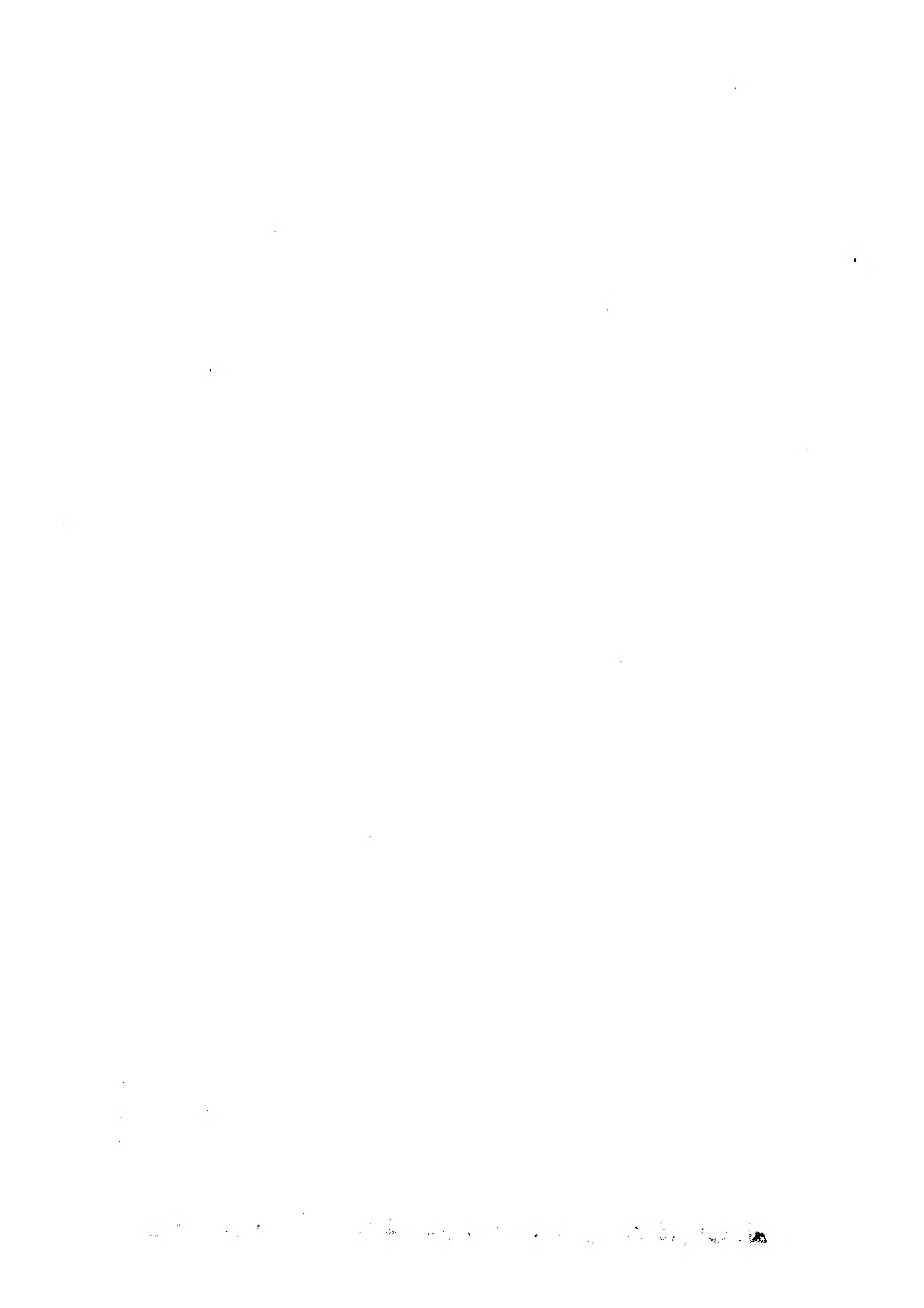
اما كون المعلول عالماً بالعلة، فيمكن توضيحه بان يقال: باعتبار ان المعلول ليس بمستقل وانما هو قائم بالعلة، وجوده وجود رابط، فاذا كان قائماً بالعلة، اذاً هو متحد مع العلة، فتكون العلة حاضرة بوجودها لمعلولها، فاذا كانت حاضرة، فالحضور هو العلم، لان العلم هو حضور مجرد لمجرد، فاذ كان المعلول مجرداً والعلة مجردة، فمعنىٰ ذلك ان المعلول يكون عالماً بعلته، وعلمه بعلته هو علم حضوري.

والفرق هنا بين علم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلته، هو ان علم العلة بمعلولها علم تام لانها محيطة بمعلولها، كما لو رسمنا دائرة صغيرة ورسمنا من بعدها دائرة كبيرة محيطة بها.

اما علم المعلول بعلته فهو علم اكتناهي، بحسب ماله من استعداد وبحسب قدرته على الخروج من القوة الى الفعل وتجرده تجرداً تاماً، فيكون قادراً على اكتناه علته والاحاطة بها، فهو يحيط بشيء منها، وكلما تجرد يكون أكثر قدرة على الاحاطة بها، حتى إذا تجرد تجرداً تاماً يكون مكتنهاً لعلته وعالماً بها.

المرحلة الثانية عشرة

فيما يتعلق بالواجب تعالى من اثبات ذاته وصفاته وافعاله



الفصل الأول

في اثبات ذاته تعالىٰ

طرق الوصول الى الله تعالىٰ عديدة، ويمكن ايجازها بما يلي:

الطريق الأول:

طريق القلب والوجدان والفطرة، فان في جوانح كل انسان نزوعاً فطرياً غريزياً **نحو** الباري تعالىٰ، وهو ما افصح عنه الذكر الحكيم **﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لايعلمون﴾**[1].

غير ان الفطرة ربما تتعرض للمسخ والتشويه، اثر عوامل متنوعة، **فينحرف الانسان** ويزيغ ويتردىٰ في متاهات الشرك والالحاد. لكن الله تعالىٰ بعث اليه الانبياء **لينتشلوه من** تلك المتاهات ويعيدوه الى توحيد الفطرة، ان شاء ان يستقيم.

الطريق الثاني:

طريق الخَلقْ والآثار، فان له تعالىٰ في كل شيء آية تدل عليه:

وفي كل شيء له آية   تدل على انه واحد

---

١ ـ الروم: ٣٠.

ويمكن اجمال هذا الطريق فيما يلي:

١ ـ المخلوقات مرآة تتجلىٰ فيها للانسان مظاهر عظمة الله تعالىٰ ﴿وكذلك نري ابراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين﴾[١].

٢ ـ النظم المدهشة في كل شيء في هذا العالم ﴿صُنعَ الله الذي اتقن كُلَّ شيء﴾[٢].

٣ ـ الهداية في الموجودات أو قانون الاهتداء واستبصار الطريق ﴿والذي قدّر فهدىٰ﴾[٣]. ﴿قال ربُنا الذي أعطىٰ كل شيء خَلْقَهُ ثم هدىٰ﴾[٤].

الطريق الثالث:

الطريق العقلي الفلسفي، وهو الاسلوب الذي اشتهر بين الحكماء في الاستدلال على وجوده تعالىٰ، وقد ذكر العلامة الطباطبائي في هذا الفصل برهانين من البراهين التي استدل بها الحكماء عليه سبحانه.

ومن المعلوم ان هذه الطرق مترتبة في درجة شيوعها، فأولها أقربها للوجدان وأكثرها شيوعاً بين كافة الناس في كل زمان ومكان، فمهما تباينت مستوياتهم واختلفت عصورهم، لايمكن أن تتعطل أو تموت فطرتهم.

ويأتي الطريق الثاني الذي يعتمد على الخلق والآثار في الوصول اليه تعالىٰ، باعتباره طريقاً ميسراً للناس كافةً ايضاً، وان كان العلماء يصلون قبل غيرهم عبر هذا الدرب، لأن بصيرتهم نافذة في ادراك آيات الله في مخلوقاته ﴿إنما يخشىٰ اللهَ من عباده العلماء﴾[٥]. ﴿وتلك الامثال نضربها للناس ولايعقلها الا العالمون﴾[٦].

اما الطريق الثالث فيظل في دائرة أصحاب النظر والتحقيق والتأمل العقلي، وقد يتعذر سلوكه لعامة الناس. وفيما يلي بيان لنموذجين من أدلة هذا الطريق:

---

١ ـ الانعام: ٧٥.
٢ ـ النمل: ٨٨.
٣ ـ الاعلىٰ: ٣.
٤ ـ طه: ٥٠.
٥ ـ فاطر: ٢٨.
٦ ـ العنكبوت: ٤٣.

البرهان الأول ـ برهان الصديقين:

ذكر هذا البرهان ابن سينا، لكنه اسمىٰ برهان الامكان بهذا الاسم، وهو البرهان الثاني الذي يأتي. وقد قرر ملا صدرا هذا البرهان بنحوٍ آخر، بحيث أضحىٰ الاستدلال به تعالى عليه «يامن دل على ذاته بذاته» ولذلك يسمىٰ برهان الصديقين، لأنه ليس هناك واسطة لاثبات وجوده سوىٰ حقيقة الوجود، يكتب ملا صدرا في الاسفار الأربعة ج٦: ص ١٣ (أسد البراهين وأشرفها اليه هو الذي لايكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به عليه).

يقول الامام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة:

(كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك؟ أيكون لغيرك من الظهور ماليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك؟ ومتىٰ بَعُدتَ حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عين لاتراك عليها رقيباً، الهي أمرتِ بالرجوع الى الآثار فارجعني اليك بكُوَّةِ الانوار وهداية الاستبصار حتى ارجع إليك).

وقد بيّن ملا هادي السبزواري في حاشيته على الاسفار ج٦: ص١٦ هذا البرهان بتقرير نوجزه فيما يلي:

١ ـ حقيقة الوجود مرسلة، بمعنىٰ انها صرفة ومطلقة غير مقيدة بأي قيد وحدٍّ، لأنه حقيقة الوجود بسيطة، ولاشيء من البسيط بمحدود، ولاشيء من المحدود ببسيط، لأن المحدود مركب من وجدان وفقدان.

فالارسال هنا هو اللابشرط، والاطلاق. اما الصرافة فهي بشرط لا من الأغيار، بمعنىٰ هي التجرد عن الاغيار. نعم الحقيقة المرسلة عين الصرفة مصداقاً لكنهما متغايران مفهوماً.

٢ ـ حقيقة الوجود الصرفة تأبىٰ العدم في ذاتها، ويمتنع طروء العدم عليها بذاتها، لأن العدم نقيضها، فطرؤه عليها يعني اجتماع النقيضين.

٣ ـ إذاً الوجود بذاته من المحال طروء العدم عليه، وهذا هو معنىٰ الوجوب.

اما ملا صدرا فقد أوضح برهان الصديقين بتقرير آخر، وهو ماذكره المصنف في نهاية الحكمة، وفق مايأتي:

١ ـ التسليم بالواقعية، وإن هناك موجوداً ما.

٢ ـ هذا الموجود اما ماهية أو وجود، أي ان الاصيل أحدهما، وقد تبين ان الوجود هو الاصيل.

٣ ـ الوجود حقيقة واحدة بسيطة.

٤ ـ حقيقة الوجود الواحدة لها مراتب متعددة، أي ان التعدد والكثرة هو في مراتب الوجود، فهو حقيقة مشككة ذات مراتب من الشدة والضعف والكمال والنقص.

٥ ـ إذاً حقيقة الوجود واجبة وليست ممكنة، لأنها ان كانت ممكنة تستند الى غيرها ولا غير للوجود.

اما وجود الممكن فهو من حيثُ هو ليس بوجود، لأن حيثيته تعني الفقر والحاجة، فهو وجود بحيثية واعتبار آخر، أي باعتباره قائماً بغيره ومفاضاً من الواجب، وبما ان حقيقة الوجود لاثاني لها، فانها لا تقوم بغيرها وانما هي قائمة بذاتها، فهي واجبة.

وببيان آخر ان حقيقة الوجود الواحدة الاصيلة صرفة لايخالطها غيرها، لأنه لا غير للوجود، فهذه الحقيقة تعادل الوجوب الذاتي الأزلي. يعني ان حقيقة الوجود من حيثُ هي تعني وجوب الوجود.

اما وجود الممكن فقد يقال: إن الممكن ايضاً موجود فلماذا لايكون واجباً؟

الجواب: ان وجود الممكن من حيثُ هو ليس وجوداً صرفاً خالصاً، وانما وجود الممكن ظلّ وتجلٍّ لوجوده تعالىٰ، لأن وجود الممكن هو وجود باعتبار ارتباطه بوجود الواجب، أي ان وجود الممكن من حيثُ هو وبذاته لايعتبر وجوداً، وانما هو وجود باعتبارٍ وحيثيةٍ أُخرىٰ، لان حيثية وجود الممكن انه محدود، ومتأخر في وجوده، ووجوده وجود ضعيف فقير، وهذه المحدودية تنشأ من كونه معلولاً، أي ان مرتبة وجود الممكن مرتبة تتصف بالحاجة والفقر والامكان والمحدودية. وبالتالي فان حقيقة الوجود هي الوجود الواجبي دون وجود الممكن.

البرهان الثاني ـ برهان الإمكان:

ويمكن ايضاحه بهذه الخطوات:

أولاً: ان هناك موجوداً ما، أو قل هناك موجودات في هذا العالم. وهذه مسألة بديهية، فالعالم ليس عدماً محضاً وخيالاً، وانما في هذا العالم موجودات واشياء كثيرة.

ثانياً: الموجود بحسب الحصر العقلي، اما ان يكون واجباً أو ممكناً لان المواد ثلاث، اما وجوب أو امكان أو امتناع. فالموجودات قطعاً ليس بممتنع، فهي إذاً إما واجبة أو ممكنة.

ثالثاً: الممكن من حيثُ هو بحاجة الى علة توجب وجوده، فالممكن من حيثُ هو يستوي وجوده وعدمه. فلكي يُوجَدَ الممكن لابد من علة توجب وجوده، لان الشيء مالم يجب لايوجد.

رابعاً: هذه العلة اما ان يكون وجوبها بالذات أو بالغير، فاذا كانت بالذات فهو، واذا لم تكن بالذات فلابد أن يكون وجوبها بالغير، فاذا كان وجوبها بالغير احتاجت الى علة لايجادها، لأن الشيء مالم يجب لايوجد، وهكذا الذي يوجبها اما واجب بذاته، فهذا يعني اننا وصلنا الى الواجب بالذات، أو ليس واجباً بذاته، فيكون واجباً بالغير، فحينئذ ننتقل الى الرابعة، وهكذا، وبالنتيجة لابد ان نقف على واجب بالذات، لاستحالة الدور والتسلسل، كما برهنا فيما سبق.

الفصل الثاني

في اثبات وحدانيته تعالىٰ

ذكر المصنف في هذا المبحث برهانين على توحيده تعالىٰ، وهما:

البرهان الأول:

إن حقيقة واجب الوجود انه حقيقة واحدة، وحدة صرفة، واحد بالوحدة الحقة، فاذا كان كذلك فمن المحال فرض التكثر فيه، إذ كلما فرض له ثانٍ يعود أولاً، لعدم وجود المائز بين الأول والثاني، بخلاف ما إذا كان واجب الوجود واجباً بالوحدة العددية، فاذا فرضنا ثانياً بالوحدة العددية يكون مع الأول ثانياً وليس أولاً.

وبكلمة أخرىٰ ان حقيقة الوجود ثابته وموجودة، والوجود لاغير له، وهذه الحقيقة موجودة بنفسها، إذ لو كان هناك وجود آخر لعنىٰ وجود واجبٍ آخر غير هذا الواجب، أي غير حقيقة الوجود التي هي الواجب تعالىٰ، فلكي يكون هذا الواجب وذلك الواجب اثنين لابد أن نفترض مائز يميز أحدهما عن الآخر، فاذا لم يكن هناك مايميز أحدهما عن الآخر فكل مانفترضه ثانياً سيعود في حقيقته أولاً.

يعني كي يكون هناك واجب آخر فلابد ان نفترض مايتميز به الواجب الثاني عن الواجب الأول، وإلّا لو لم يكن هناك مايمتاز به الواجب الثاني عن الأول، لعاد الثاني

أولاً، فتكون حقيقة الوجود حقيقة واحدة صرفة لاثاني لها.

إذاً كل مانفترضه واجباً آخر يعود نفس الواجب الأول، لان الواجب حقيقة واحدة صرفة لاثاني لها، وهو واحد بالوحدة الحقّة.

البرهان الثاني:

هذه الحجة تبتني على انه لو كان هناك واجب ثانٍ غير الواجب الأول، فلابد أن يوجد مابه الامتياز وما به الاشتراك، يعني لابد أن يوجد مابه الامتياز بين الأول والثاني وما به الاشتراك بين الاول والثاني، ومعنىٰ ذلك ان يكون كل واحد منهما مركباً، فالواجب «أ» يكون مركباً مما به الامتياز عن الواجب «ب» وما به الاشتراك مع الواجب «ب».

وهذا يعني ان واجب الوجود يكون مركباً، والمركب مفتقر الى اجزائه، وذلك يعني افتقار الواجب، وافتقار الواجب ينافي غناه.

إذاً الواجب واحد، ولايمكن أن يكون غير واحد، لان فرض كونه غير واحد يعني تركبه، وتركبه يعني فقره وحاجته، وهو غني عن العالمين.

تتمة ـ في شبهة ابن كمونة:

ابن كمونة هو عز الدولة سعد بن منصور الاسرائيلي اليهودي مؤلف كتاب «تنقيح الابحاث في البحث عن الملل الثلاث» في الرد على الاسلام والمسيحية واثبات اليهودية. وقد رد عليه زين الدين بن محدم الملطي المتوفىٰ سنة ٧٨٨ هـ في «الدر المنضود في الرد على فيلسوف اليهود».

وملخص شبهة ابن كمونة تقول: لماذا لانفترض وجود واجبين، ولكن كل منهما يكون بسيطاً وليس مركباً، فإذا كان بسيطاً فانه يختلف عن الواجب الآخر بتمام الذات وبتمام الماهية.

فلنفترض واجبين، احدهما يختلف عن الثاني تمام الاختلاف، فاحد هذين الواجبين يختلف عن الواجب الآخر بتمام الماهية والحقيقة، وكل منهما بسيط إذ ليس هناك مايشتركان به حتى يتركب كل منهما من (مابه الاختلاف) و (مابه الاشتراك) فكلاهما

بسيط غير مركب، ويختلف حقيقةً بتمام الذات عن حقيقة ذلك الواجب البسيط الآخر، وكل واحد منهما واجبُ وجودٍ بذاته.

قد يقال: كيف يصدق واجب الوجود على كل واحد منهما؟

الجواب: ان مفهوم واجب الوجود يكون منتزعاً من الاثنين ويصدق عليهما صدقاً عرضياً لا صدقاً ذاتياً.

جواب شبهة ابن كمونة:

١ ـ تقدم فيما سبق في بحث وحدة الوجود التشكيكية مانسب الى المشائين من انهم يقولون: ان حقيقة الوجود ليست حقيقة واحدة، بل هو حقائق متعددة متباينة بتمام الذات.

وقد اجبنا عليه بأن حقيقة الوجود حقيقة واحدة، لأنه لو لم تكن حقيقة واحدة، وكانت حقائق مختلفة متباينة بتمام الذات، للزم من ذلك ان يكون مفهوم الوجود منتزعاً من مصاديق متباينة من حيثُ هي متباينة بتمام الذات، وهذا محال، لأن المفهوم والمصداق واحد ذاتاً، وانما الفارق ان وجود المفهوم وجود ذهني، بينما وجود المصداق وجود خارجي، فالنار الذهنية والخارجية واحدة ذاتاً، ولكن الفارق ان وجود النار الذهنية وجود ذهني، ووجود النار الخارجية وجود خارجي تترتب عليه الآثار.

فإذا انتزعنا الواحد من حيثُ هو واحد من الكثير من حيثُ هو كثيراً، كان الواحد من حيثُ هو واحد كثير من حيثُ هو كثير، وهو محال.

والكلام نفسه يقال هنا: فان انتزاع مفهوم واجب الوجود من مصاديق مختلفة متباينة بتمام الذات، فهو محال لانه يعني انتزاع الواحد من حيثُ هو واحد من الكثير من حيثُ هو كثير، فيكون الواحد بما هو واحد كثيراً، وهو محال، لان مفهوم الواجب واحد، وان هذا المفهوم الواحد لايمكن انتزاعه من مصاديق متباينة من حيثُ هي متباينة، لان المفهوم والمصداق واحد ذاتاً، وانما الفارق في كون وجود المفهوم وجوداً ذهنياً، ووجود المصداق وجود خارجي، فلو انتزع المفهوم الواحد من حيثُ هو واحد من المصاديق

المتعددة من حيثُ هي متعددة، كان المفهوم الواحد من حيثُ هو واحد كثيراً من حيثُ هو كثير، وهو محال.

٢ ـ ان شبهة ابن كمونة تعتمد على القول بوجود ماهية للواجب، وقد بينا في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة، ان الواجب ماهيته وجوده، أي ان واجب الوجود غير مركب من ماهية ووجود، وانما الممكن زوج تركيبي مركب من ماهية ووجود.

٣ ـ هذا يلزم من اقتضاء الماهية للوجود، وقد تقدم فيما سبق ان الاصيل هو الوجود لا الماهية، ولا معنىٰ لأن يكون الاعتباري مقتضياً للأصيل.

نتائـــج:

بناءً على ماتقدم، يتفرع مايلي:

أولاً: ان وجود الواجب غير محدود، وانما هو وجود مطلق، أي ان الواجب غير محدود بحدٍّ عدمي، بينما الممكن محدود بحدٍّ عدمي، ولذلك فان اي ممكن من الممكنات تكون له حدود ينتهي ويقف عندها، فعندما تقول: ان حد الانسان انه حيوان ناطق، فمعنىٰ ذلك انه يملك شيئاً يقومه، وهو انه حيوان وانه ناطق، يمتلك هذا ويتوفر على هذا، يتوفر على انه حيوان وعلى كونه ناطقاً، ولكن يفقد ماعدا ذلك، فهو ليس بحجر، وليس بكتاب. إذاً هو محدود بهذه الحدود.

وعلى هذا الاساس فان الموجودات الممكنة محدودة، بينما الواجب ليس بمحدود، فلو لاحظنا اي موجود من الموجودات الممكنة، نجد انه يملك شيئاً أو أشياء ويفقد أشياء كثيرة، وهذا يعني انه يمثل فقداناً ووجداناً، بينما الواجب تعالىٰ صرف الوجود، وحقيقة الوجود المطلقة، التي لايحدها حد عدمي ولايسلب منها شيء، يعني انه لاحد له أساساً.

ثانياً: ان الواجب تعالىٰ ليس مركباً بأي نحو من انحاء التركيب، فهو بسيط، لانه لو كان مركباً لعنىٰ ذلك انه مفتقر الى اجزائه، فاذا كان مفتقراً كان محتاجاً، وإذا كان محتاجاً لم يكن واجباً، لان الوجوب مناط الغنىٰ.

الفصل الثالث

في ان الواجب تعالىٰ هو المبدأ المفيض
لكل وجود وكمال وجودي

انه هو الخالق تعالىٰ، وهو المفيض لكل وجود، يعني هو المبدأ وهو العلة والسبب الصادر عنه كل وجود وكل كمال وجودي وفيما يلي الأدلة على ذلك:

البرهان الأول:

تبين فيما سبق ان كل موجود غير الباري تعالىٰ هو ممكن، والامكان يعني تساوي النسبة الى الوجود والعدم، يعني ان الشيء الممكن مسلوب عنه ضرورة الوجود وضرورة العدم، أي تستوي نسبته الى الوجود والعدم. فلكي يخرج من حالة الاستواء لابد من علة تخرجه من حالة الاستواء الى الوجود، يعني توصله الى درجة الوجوب، لأن الشيء مالم يجب لايوجد، أي لايكون وجود الشيء بسبب أولوية وجوده على عدمه، لان القول بالأولوية، الذي ذهب اليه بعض المتكلمين، باطل، وانما يوجد الشيء إذا بلغ درجة الوجوب، فالذي يوصل الممكن الى درجة الوجوب ويجعله مقتضياً للوجود، لابد أن يكون واجب الوجود، لأن كل سبب وكل علة تمنح الوجوب لهذا الموجود، لابد أن تكون واجبة بالذات، وإذا لم تكن واجبة بالذات لابد أن تكون منتهية الى واجب بالذات.

فالكتابة الموجودة مثلاً لابد ان تصل الى درجة الوجوب حتىٰ توجد. فالكتابة سببها حركة القلم، وسبب حركة القلم حركة اليد، وحركة اليد سببها ارادتك، وبالنتيجة سببها انت، وانت وجوبك بالغير طبعاً، فاذا كان الوجوب بالغير لابد أن ينتهي الى وجوب بالذات.

البرهان الثاني:

كل ماهو موجود من الموجودات في عالم الامكان، وكل ماصدق عليه انه شيء من الاشياء في عالم الامكان، فإن وجوده وجود رابط، ومادام وجوده رابطاً، فلابد ان يكون هذا الوجود متعلقاً بغيره، لان الوجود الرابط ليس قائماً بنفسه، وانما هو قائم بغيره، كالاشعة، فان الاشعة لاتكون سائبة ومستقلة بنفسها، وانما هي منبثقة من الشمس، وبالتالي وجود الاشعة وجود غير مستقل، وانما هو وجود تابع لوجود الشمس.

فاذا كان الامر كذلك فان هذه الموجودات التي في عالم الامكان كلها وجودها وجود ظلي، أي هي عبارة عن تجليات وأشعة، فهي في وجودها وبقائها كشعاع الشمس لانه لو انطفأت الشمس لحظة واحدة عن الفيض لانطفأ الضوء، ولو توقف الفيض من الواجب تعالىٰ آناً ما لانطفأ عالم الامكان وتلاشىٰ.

اذاً هذا الوجود الرابط الفقير، الذي هو عين الفقر وعين الحاجة وعين التعلق، لابد أن ينتهي الى وجود غني مستقل في ذاته، هو مصدر الفيض، وهذا هو الواجب تعالىٰ.

تتمة ـ في الرد على الثنوية:

قالت الثنوية: ان الوجود ينقسم الى خير وشر، وهما متضادان، باعتبار انهم افترضوا ان الخير والشر امران وجوديان، فالنسبة بينهما نسبة الضدين. ولما كان الخير والشر ضدين، فلايمكن ان يصدر الضدان من مبدإٍ واحد، بناءً على ان الواحد لايصدر منه الا واحد باعتبار ضرورة السنخية، لأن هذه القاعدة تقوم على اساس وجود سنخية بين العلة والمعلول، فلا يمكن أن تصدر الحرارة من الثلج أو البرودة من النار.

ومن هنا قالوا: الخير لايصدر الا من جهة الخير، والشر لايصدر الا من جهة الشر، لأن الخير والشر أمران وجوديان متضادان، فلابد أن يكون هناك إلهان أحدهما للخير والآخر للشر.

جواب الاشكال:

يذكر المصنف جوابين، جواباً لأرسطو، وجواباً لأفلاطون، وجواب افلاطون هو الذي يدحض هذه الشبهة.

جواب افلاطون:

الكلام الذي يقوله الثنوية صحيح لو كانت هذه المقدمات صحيحة، ولكن هذه المقدمات غير صحيحة. فهنا يوجد لدينا ثلاث مقدمات:

الأولى: يوجد خير وشر في هذا العالم.

الثانية: الخير والشر أمران وجوديان.

الثالثة: مادام الخير والشر أمرين وجوديين فهما ضدان.

إذاً لايمكن أن يصدر الضدان من جهة واحدة.

نسلم ان هناك خيراً وشراً، ولكن لانسلم أن الشر أمر وجودي، أي ان في هذا العالم خير فقط، والخير أمر وجودي، أما الشر فليس بأمر وجودي وانما هو أمر عدمي.

فإذا كان الخير أمراً وجودياً فانه يحتاج الى مبدإٍ يفيضه، اما الشر فلما كان أمراً عدمياً فلا يحتاج الى مصدر يفيضه، لأن العدم لاشيء، واللاشيء عدم لايحتاج الى علة.

ويمكن ان نمثل لذلك بقتل الانسان مظلوماً، فان عملية القتل لو حللناها لوجدنا فيها أمراً وجودياً وأمراً عدمياً، ولكن نحن لعدم التدقيق، والتأمل العقلي الدقيق، في هذه المسألة، يختلط علينا الامر ونتصور ان الامر الوجودي هو الشر، بينما الشر منبعه هو الامر العدمي.

بيان ذلك: ان القتل فيه عدة عناصر وجودية، وهي:

١ ـ قدرة الانسان القاتل على القتل، فهذا كمال، بينما لو كان الانسان عاجزاً، لو كانت يده مشلولة مثلاً، لما استطاع ان يستعمل السلاح، فهذا ليس كمالاً، اذاً الكمال خير.

٢ ـ السلاح نفسه، السيف اذا كان حاداً يتمكن ان يقطع بشدة، فهذا كمال له، أما لو كان السيف غير حاد فانه ناقص غير كامل، والكمال أمر وجودي، وهو خير.

٣ ـ رقبة المقتول اذا كانت صلبة، فانها حالة غير طبيعية، اما اذا كانت مرنة فهذه حالة طبيعية. وهذا كمال لها، والكمال أمر وجودي.

اذاً الشر هو ازهاق الروح، يعني الشر هو انقطاع الفيض، فانه يوجد ارتباط بين الروح والبدن، فعندما يفصل الرأس عن البدن، فان الله سبحانه يتوقف فيضه، وبذلك تنفصل الروح عن البدن. فاذا انفصلت الروح نقص البدن وذهب كماله وأصبح ناقصاً، لانه انعدم منه شيء ومن هنا نقول ان هذه العملية تمثل الشر.

جواب ارسطو:

قال: ان الموجودات خمسة:

١ ـ أن يكون خيراً محضاً.

٢ ـ أو شراً محضاً.

٣ ـ أو يكون الخير فيه أكثر من الشر.

٤ ـ أو الشر فيه أكثر من الخير.

٥ ـ أو يستوي فيه الخير والشر.

فاذا كان خيراً محضاً، فمما لا اشكال فيه أن وجوده خير محض ليس فيه شر. وإذا كان خير الشيء أكثر من شره، فمما لا اشكال فيه يكون وجوده ايضاً خيراً، لأن انعدامه يعني تفويت هذا الخير. والذي يستوي فيه الخير والشر لايكون موجوداً، لأنه سوف يكون وجوده ترجيحاً بلا مرجح. والذي يكون شره أكثر من خيره فهو ايضاً لايكون موجوداً، لأنه يكون ترجيحاً للمرجوح، أي الشر. والذي هو شر محض

لايكون موجوداً.

إذاً ماموجود هو الذي يكون خيراً محضاً، كالامور المجردة عن المادة، التي ليس فيها الا الخير، أو يكون خيره أكثر من شره، كالموجودات المادية، فهذا يكون موجوداً حتى يتدارك الخير الذي فيه. وأما الاقسام الاخرىٰ الباقية التي هي شر محض أو شرها أكثر من خيرها أو يتساوىٰ فيها الخير والشر فكلها غير موجوده.

❊ ❊ ❊

الفصل الرابع

في صفات الواجب الوجود تعالىٰ ومعنىٰ اتصافه بها

ان صفات الواجب تنقسم بالقسمة الأولية الى قسمين أساسيين: صفات ذات، وصفات فعل.

الصفات الذاتية:

وهي الصفة المنتزعة من مقام الذات الواجبة، بقطع النظر عما عداها، يعني من دون حاجة الى افتراض أي أمر آخر سوىٰ الذات، فتكون هذه الصفة ثابتة للذات المتعالية المتنزهة عن العيوب، إذ إنَّ مجرد ثبوت الذات يكفي لثبوت هذه الصفة، وهي من قبيل كونه تعالىٰ حياً، فان حياته تعالى لاتتوقف على شيء آخر.

الصفات الفعلية:

وهي تلك الصفات غير المنتزعة من مقام الذات وانما هي الصفات المنتزعة من مقام الفعل، والمضافة الى غيره، يعني ان للواجب بالذات صفات فعليةً مضافةً الى غيره، مثلاً تقول: (خالق)، فلابد أن يوجد خلق حتىٰ نقول خالق، و (رازق)، فلابد أن يكون هنالك رزق ومرزوق حتى يكون رازقاً، وتقول: (غفور رحيم) الى آخره من الصفات، ويجمع

هذه الصفات صفة القيّوم، أي ان الصفات الاضافية، الزائدة على الذات، والمنتزعة من مقام الفعل، ترجع جميعاً الى القيّوميّة، والقيّوميّة هي كونه بحيث يقوم به غيره، من وجود أو حيثية وجودية، فان الخلق والرزق وغيرها، حيثيات وجودية في موضوعاتها من الوجودات الامكانية، وهي جميعاً قائمة به تعالىٰ مفاضة من عنده. كما قال صاحب الاسفار.

فصفات الفعل مضافة الى غيره تعالى، أي انها متوقفة في تحققها على تحقق غيره المضاف اليه، بمعنى أن يكون هذا الغير معلولاً له، لأن كل مافي هذا الكون من وجود وكمال وجودي هو معلول له، فاذا كان معلولاً له فيكون متأخراً عنه، فاذا كان متأخراً عنه تكون صفة الفعل متأخرة، لأنها منتزعة من فعله تعالى، منتزعة من تلك الاشياء التي خلقها وأوجدها هو.

إذاً الصفة المتوقفة على وجود الافعال متأخرة عن الذات، لأنها أي الافعال توجدها ذات الباري تعالىٰ، وهذه الصفات منتزعة من هذه الافعال.

وعلى هذا الاساس تكون صفات الفعل زائدة عن الذات، لأنها منتزعة من مقام الفعل، وهي منسوبة الى الذات المتعالية.

ان صفات الفعل كثيرة جداً، لأنها منتزعة من أفعاله، فلو فرضنا أنه لم تكن هناك مخلوقات له، ولم تكن هناك موجودات أخرىٰ صدرت عنه، فمثل هذه الصفات لاتكون، يعني لو لم تكن هناك مخلوقات فلا نقول أنه خالق، وهكذا.

والبحث هنا في صفات الذات لا في صفات الفعل.

اتصافه تعالى بصفات الكمال:

أنه سبحانه وتعالىٰ يتصف بصفات الكمال، يعني ان كل مايمكن له من صفة كمال يكون ثابتاً له، لأنه تعالىٰ هو المصدر والمنبع والمبدأ الذي يتدفق ويفيض منه كل وجود وكل كمال وجودي، فان كل وجود، أي مفاد كان التامة، وكل كمال وجودي، أي مفاد كان الناقصة، فانها بتمامها مفاضة منه تعالىٰ.

فيما سبق، في مبحث العلة والمعلول قلنا: ان العلة أشرف من المعلول، والعلة أقدم من المعلول، والعلة تشمل على كمال المعلول وزيادة. فاذا كان كل كمال وجودي في هذا الوجود مفاضاً منه، فلابد أن يكون المبدأ والعلة المفيضة لهذه الكمالات تشتمل على هذه الكمالات بدرجة أقوىٰ وأشد وأعلىٰ وأشرف، بناءً على أن كل من يعطي شيئاً لابد أن يكون متوفراً على ذلك الشيء، لأن فاقد الشيء لايعطيه ومعطي الشيء غير فاقد له.

وعلى هذا الاساس يتصف الباري تعالىٰ بكل صفة من صفات الكمال.

الصفات الثبوتية:

ان الصفات الذاتية تنقسم الى قسمين:

١ ـ صفات ثبوتية.

٢ ـ صفات سلبية.

والمقصود بالثبوتية هي الصفات الثابتة له، أي صفات ايجابية، صفات جمال وصفات كمال له. فالصفات الثبوتية، كالحياة والعلم والقدرة، فنقول مثلاً انه: حي، عالم، قادر ...الخ.

الصفات السلبية:

هي صفات منفية عنه، أي صفات جلال، يعني يُجَلُّ ويُنَزَّهُ عن هذه الصفات، كما نقول: ليس بجاهل، ليس بجسم. والصفات السلبية تعود الى الصفات الايجابية، إذ عرفنا فيما سبق أنه لايجوز أن تُنفىٰ عنه أية صفة من صفات الكمال، يعني كل صفة تمكن له بالامكان العام ولا تكون ممتنعة بالنسبة اليه، فيكفي امكانها في ثبوتها، أي ان امكانها يساوق وجودها وثبوتها، فكل كمال ثابت له، وهذا يعني أن ثبوت كل كمال له نفي عدم الكمال عنه، بمعنىٰ اذا كان الكمال ثابتاً له فلا يجوز نفيه عنه، وكل نقص يكون منفياً عنه.

إذاً الصفات السلبية تعني نفي النقص وهو كمال، ونفي الفقر والاحتياج وهو غنى، وعلى هذا الاساس تعود الصفات السلبية الى الصفات الايجابية الثبوتية، لأنها سلبُ

سلبِ الكمال، اي ثبوت وايجاب الكمال. مثلاً نقول: الله تعالى ليس بعاجز، والعجز عدم القدرة، فالله سبحانه ليس بعاجز، يعني ليس ليس بقادر، تصبح النتيجة: الله سبحانه وتعالىٰ قادر، لأن نفي النفي اثبات.

أقسام الصفات الثبوتية:

ان الصفات الثبوتية تنقسم الى قسمين:

١ ـ صفات حقيقية.

٢ ـ وصفات اضافية.

الصفات الحقيقية مثل: العالم، الحي، القادر، أما الصفات الاضافية فمثل، القادرية، العالمية.

ثم ان الصفات الحقيقية تنقسم الى قسمين:

١ ـ حقيقية محضة، كالحي.

٢ ـ حقيقية ذات اضافة مثل: العالم بالغير، فالعلم بالغير لايلزم منه وجود الغير بالخارج، وانما وجود الغير في مقام التعقل والتصور، يعني لابد من فرض الغير وان لم يكن الغير موجوداً، حتى يكون هناك علم بالغير.

في كيفية اتصافه بهذه الصفات:

مما لا اشكال فيه ان الصفات الاضافية زائدة على الذات المتعالية، لان الصفات الاضافية، كالقادرية والعالمية، أمور اعتبارية وليست حقيقية، والامر الاعتباري أمر افتراضي وليس بحقيقي، والذات المقدسة منزهة، ولايمكن أن تكون محلاً للامور الاعتبارية الافتراضية.

ان الصفات السلبية تؤول الى الصفات الثبوتية كما قلنا، وحينئذ تكون الصفات السلبية صفات ثبوتية حقيقية، فحكم الصفات السلبية حكم الصفات الثبوتية الحقيقية، لأنها في حقيقتها هي صفات ثبوتية.

توجد عدة نظريات في كيفية اتصافه تعالى بالصفات الثبوتية الثابتة له، والتي هي أعم من الحقيقة المحضة والحقيقية ذات الاضافة، وهي:

الأولىٰ (للحكماء): ان صفاته عين ذاته، وكل صفة من هذه الصفات هي عين الأخرىٰ.

الثانية (للأشاعرة): ان صفاته زائدة على ذاته ولازمة لذاته، وهي قديمة بقدم الذات.

الثالثة (للكرّامية): في أن الصفات زائدة على الذات، حادثة وليست قديمة.

الرابعة (للمعتزلة): ان معنىٰ اتصاف الذات بالصفات كون الفعل الصادر من الذات فعل من تلبس بهذه الصفة، أي ان معنىٰ كون الواجب عالماً أنَّ الفعل الصادر منه هو فعل العالم، يعني فعله كما يفعل العالم، أي ان الفعل الصادر منه فعل محكم متقن دقيق، فعل له غاية عقلائية، مثل ما يفعل العالم. فالذات هنا نائبة مناب الصفات، وليس هناك صفات وانما الذات هي التي تنوب مناب الصفات.

١ ـ نظرية الحكماء:

الحق من هذه الاقوال هو الرأي المنسوب الى الحكماء، أي ان له تعالىٰ صفات، وهذه الصفات عين الذات، وكل صفة هي عين الأخرىٰ، يعني انها مختلفة في المفهوم ولكن مصداقها مصداق واحد.

والدليل على هذا القول يتألف من مقدمات هي:

١ ـ ان الواجب تعالىٰ علة تامة لكل موجود ممكن، إما ان يكون بلا واسطة أو بواسطة واحدة أو بعدة وسائط، بمعنىٰ ان الواجب هو العلة بذاتها.

٢ ـ ان كل كمال وجودي في المعلول ناشئ من العلة، يعني العلم الموجود في المعلول، القدرة الموجودة في المعلول، كل ما نراه من وجودات كمالية في المعلول، ناشئ من العلة، ولذلك لابد أن تكون العلة في مقام عليّتها واجدة لهذا الكمال الوجودي بنحو أعلىٰ واشرف، فالعلم الموجود لديك لابد أن يكون عند الواجب بنحو أعلىٰ وأشرف.

إذاً للواجب بالذات كل كمال وجودي مفترض.

٣ـان وجود الواجب وجود صرف بسيط، وهو واحد بالوحدة الحقة الحقيقية، وليس واحداً بالوحدة العددية، فان ذات الواجب ليس فيها تعدد ولا تركيب ولا جهة من الجهات، لأن الوحدة الحقة هي التي تكون فيها ذات الواحد عين الوحدة، إذ لو كانت وحدته زائدة على ذاته للزم زيادة وجوده على ذاته، لأن الوحدة تسوق الوجود.

فالنتيجة ان كل كمال مفروض له يكون عين ذاته وعين الكمال الآخر المفروض له، وعلى هذا الاساس تكون الصفات الذاتية الثابتة للواجب بالذات، وان كانت مختلفة مفهوماً، ولكنها متحدة مصداقاً.

الارادة:

قال بعضٌ ان علة الايجاد هي المشيئة والارادة دون الذات. لكن المصنف يقول هذا الكلام لامحصل له، وذلك لما يلي:

١ ـ ان الارادة ان كانت صفة ذاتية فهي عين الذات، يعني تكون نسبة ايجاد الاشياء للارادة عين نسبة ايجاد الاشياء للذات، لأنه لاتوجد عندنا اثنينية، وانما الارادة هي الذات والذات هي الارادة مصداقاً، فهما أمر واحد. وهذا الكلام ليس فيه اضافة على الذي قلناه.

٢ ـ وإذا كان يقصد ان الارادة من صفات الفعل، فصفات الفعل كما قلنا منتزعة من مقام الفعل، يعني لابد أن يكون هناك فعل موجود ثم ننتزع منه صفة الفعل، فيكون الفعل متقدماً على الارادة، يعني الذات أولاً والفعل ثانياً والارادة ثالثاً، لأنَّ صفة الفعل، منتزعة من الفعل فاذا كانت منتزعة من الفعل، فكيف يكون الفعل مستنداً اليها في وجوده؟ لأن اسناد الفعل اليها في وجوده يعني تقدم المعلول على العلة، وهو محال.

٣ ـأنه يلزم من القول الذي يقول: ان علة الايجاد هو المشيئة والارادة دون الذات، كون نسبة الايجاد والخلق الى الواجب نسبة مجازية لاحقيقية، لان الخالق ليس هو وانما الخالق حقيقته هو مشيئته وارادته، بينما نسبة الخلق والايجاد الى الواجب تعالىٰ ليست نسبة مجازية وانما هي نسبة حقيقية.

٢ ـ نظرية الاشاعرة:

ينسب الى المدرسة الاشعرية أنها تقول: بأن ذات الحق تتصف بمجموعة من الصفات، وبحكم كون الصفة مغايرة للموصوف فان الصفات مغايرة للذات.

وبكلمة أخرى ان الصفات زائدة على الذات، وبما ان الموصوف، الذات قديمة الوجود، إذاً يلزم ان تكون الصفات ايضاً قديمة، وبما ان الذات واجبة الوجود فيلزم ان تكون الصفات أيضاً واجبة الوجود كالموصوف.

فصفات واجب الوجود تكون كذات الواجب، فكما ان ذات الواجب واجبة فالصفات واجبة ايضاً، وكما ان ذات الواجب قديمة فالصفات قديمة كذلك.

وعلى هذا الاساس سوف يلزم من قول الاشاعرة تعدد القديم، وهو الذات والصفات.

وذكروا من هذه الصفات: الحياة، والقدرة، والعلم، والسمع، والبصر، والارادة، والكلام، فهذه الصفات تكون كلها قديمة.

مناقشة الأشاعرة:

وقد رد المصنف عليهم بقوله: بأن هذه الصفات إما أن تكون معلولة أو لاتكون معلولة، يعني أن هذه الصفات الزائدة على الذات واللازمة لها والقديمة بقدمها، ان كانت في وجودها مستغنية عن العلة قائمة بنفسها، فيلزم من ذلك تعدد القديم، أي يكون هناك ثمانية قدماء، سبعة منها الصفات، والذات هي الثامنة. وقد ذكرنا فيما سبق ان براهين وحدانية الواجب تثبت ان الواجب القديم واحد أحد، وليس سواه واجب قديم آخر.

هذا اذا قلنا ان الصفات في وجودها مستغنية عن العلة، وان قلنا انها في وجودها مفتقرة الى العلة، فلا يخلو أمرها، أما ان تكون علتها هي الذات، فعلى هذا تكون الذات علة متقدمة على هذه الصفات ومفيضة لها، بينما كانت الذات فاقدة لهذه الصفات، لانها هي التي توجدها، ومن المحال أن يكون الشيء موجداً لما هو فاقد له، لان فاقد الشيء لايعطيه، فهذا محال.

مضافاً الى أنه يلزم من ذلك حاجة الواجب باتصافه بصفات الكمال الى غيره، والحاجة بأي صورة من الصور فرضت تنافي الوجوب الذاتي، لأن الوجوب الذاتي مناط الغنىٰ.

كما يلزم من ذلك فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال، وقد تقدم ان الواجب هو صرف الوجود الذي لايشذ منه كمال ولا يفقد شيئاً من الكمال الوجودي.

فعلىٰ هذا الاساس يكون القول الذي ذهب اليه الاشاعرة في الصفات ليس بتام.

٣ ـ نظرية الكرّامية:

الكرّامية أصحاب محمد بن كرّام المتوفىٰ سنة ٢٥٥ هـ، وهو من أهل سجستان، وكان أبوه حارساً لأشجار الكروم. وهو يذهب الى أن الصفات زائدة على الذات وحادثة.

وهذا القول ايضاً باطل، لانه يلزم منه امكان الصفات واحتياجها الى العلة، يعني ان هذه الصفات تكون ممكنة وليست بواجبة وهي محتاجة الى العلة. لأن كل ممكن محتاج الى العلة.

ثم ان العلة للصفات اما الذات أو غير الذات، فاذا كانت العلة الذات فيلزم من ذلك ان تفيض الذات هذه الصفات التي هي فاقدة لها، وقد تبين ان فاقد الشيء لايعطيه. واذا افترضنا ان المفيض لهذه الصفات وعلة هذه الصفات هي غير الذات، فيلزم من ذلك تحقق جهة امكانية في الذات وسلب الكمالات الوجودية عن الذات، وقد تحقق أن الذات ليس فيها جهة امكانية، لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وان واجب الوجود يشتمل على كل كمال وجودي.

٤ ـ نظرية المعتزلة:

النظرية المنسوبة الى المعتزلة هو القول الذي يرىٰ ان الذات نائبة عن الصفات، فيلزم من ذلك ان الذات تكون فاقدة للكمال، بينما الذات المقدسة مفيضة للكمال. ومن الواضح ان الفاقد للكمال لايكون مفيضاً ومعطياً له، ففاقد القدرة والعلم لايمكن أن يعطيهما، لأن فاقد الشيء لايعطيه.

الفصل الخامس

في علمه تعالى

في هذا الفصل يقع الكلام في عدة مسائل:

الأولىٰ: في علم الحق تعالىٰ بذاته.

الثانية: في علمه تعالىٰ بغيره قبل الايجاد.

الثالثة: في علمه بغيره بعد الايجاد.

علمه تعالى بذاته:

الله سبحانه وتعالى عالم بذاته، وعلمه بذاته علم حضوري، وذلك لانه تعالى مجرد عن المادة، وكل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول، والعاقل هو المدرك لذاته، فالباري تعالىٰ مدرك لذاته، حاضر لذاته، وعلمه بذاته علم حضوري، لأن المجرد ليس لديه الا العلم الحضوري، ولا علم حصولي لديه.

علمه بغيره قبل الايجاد:

تبين فيما سبق انه لايوجد في عالم الوجود حقيقة سوىٰ الحق، فهو الموجود بالذات، وهو يعلم بافعاله قبل وجودها، لانه مادام فاعلاً لهذه الاشياء فهو متقدم رتبة على فعله،

وهذا يعني انه تعالى عالم بغيره قبل الايجاد.

وبعبارة أخرىٰ هو يعلم بكل شيء يخلقه قبل وجوده، وان علمه بالاشياء في مرتبة ذاته قبل وجودها، هو علم اجمالي في عين الكشف التفصيلي. ولكي تتضح هذه المسألة فلابد أن نستذكر ماقرأناه فيما سبق، نذكرها في نقاط:

الأولىٰ: تبين فيما سبق ان كل مجرد يكون حاضراً لذاته وعالماً بذاته. فالباري تعالى باعتباره مجرداً فهو حاضر لذاته وعالم بذاته بالعلم الحضوري.

الثانية: تقدم ايضاً في هذه المرحلة ان الباري تعالى هو المفيض والمبدأ لكل عالم الامكان ولكل ماسواه في هذا الوجود.

الثالثة: عرفنا كذلك ان المفيض والمبدأ والمعطي للشيء لابد أن يكون واجداً له، لأن فاقد الشيء لايعطيه. إذاً معطي الوجود والكمال الوجودي لايمكن ان يكون فاقداً لذلك الوجود أو الكمال الوجودي.

إذا اتضحت هذه النقاط نقول: ان الله سبحانه وتعالىٰ باعتباره مفيض هذا الوجود والكمال الوجودي، فهو واجد لكل كمال وجودي في مقام ذاته.

إذاً هو تعالىٰ عالم بكل الوجودات والكمالات الوجودية، لان ذات الباري تعالىٰ باعتبارها معطية لكل وجود وكل كمال وجودي، فهي واجدة لكل وجود وكل كمال وجودي.

من هنا فهو عالم بكل وجود وكل كمال وجودي في مقام ذاته قبل الايجاد وقبل الخلق، باعتباره عالماً بذاته، وذاته تشتمل على كل وجود وكل كمال وجودي، فهو عالم بكل وجود وكل كمال وجودي في مرتبة ذاته.

اذا اتضح هذا نقول: ان علمه بذاته علم حضوري، أي ان ذاته حاضرة لذاته، ولكن علمه بالاشياء قبل وجودها علم اجمالي يشتمل على التفاصيل، يكون منبعاً للتفاصيل، أي هو علم اجمالي بمعنىٰ انه بسيط.

وهنا ايضاً لابد ان نستذكر ماقلناه في الفصل الرابع من المرحلة الحادية عشرة، حيثُ ذكرنا ان التعقل على ثلاث انواع: عقل بالقوة، .عقل بالفعل وهو العقل التفصيلي، وعقل

بالفعل ولكن من دون ان تتميز بعض المعقولات عن بعضها الآخر، وهذا ماعبرنا عنه بالعقل البسيط الاجمالي، الذي يشتمل على كل التفاصيل، أي يكون منبعاً لكل التفاصيل. ومثلنا لذلك بمن يريد أن يقرأ قصيدة ويحفظها، فالقصيدة تبدأ تتدفق بشكل تدريجي بيتاً بيتاً.

والباري تعالى عالم قبل الايجاد بكل وجود، وكل كمال وجودي في مقام ذاته، وعلمه بسيط اجمالي فيه كل التفاصيل، أي يكون علمه بالاشياء قبل الايجاد بنحو العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي. وليس المراد بالتفصيل هنا تميز الاشياء بعضها عن بعضها الآخر كما في النوع الثاني المار الذكر من التعقل، وانما المراد من التفصيل هنا هو الوضوح، فانه يعلم بها علماً بسيطاً واضحاً، لأن كل وجود وكل كمال وجودي معلوم لديه. فهو علم اجمالي أي هو علم بسيط، في عين الكشف التفصيلي وهو العلم الواضح، فهو تعالى يعلم بالاشياء قبل وجودها ولايعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء.

وانما يكون هذا العلم باعتبار ان كل ماسواه من الموجودات هي معلولة له، وهي منتهية اليه اما بلا واسطة أو بواسطة أو بوسائط، وبالتالي هي قائمة الذات به قيام الرابط بالمستقل، فتكون حاضرة عنده بوجوداتها ان كانت مجردة، وحاضرة بصورها المجردة ان كانت مادية.

علمه بغيره بعد الايجاد:

كذلك له علم حضوري تفصيلي بما سوىٰ ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها، يعني بعد وجودها، ولكن هذا العلم خارج عن ذاته. وان علمه بها يقتضي العلم بما لديها من علم.

تتمة ـ معنىٰ السميع والبصير:

عندما تقول: الله سبحانه وتعالى سميع بصير، فهل السمع والبصر من الصفات المستقلة عن العلم أو يمكن ارجاع صفة السمع والبصر الى العلم؟

هنا وقع خلاف، فبعضهم قال بانها من الصفات المستقلة عن العلم بحسب المفهوم، وبعضهم قال ان مرجع السمع والبصر الى العلم.

انك عندما تقول: فلان يسمع، فهذا يعني انه يعلم باشياء من خلال أُذنه، أي عن طريق السمع، وهي تختلف عن العلوم التي يحصلها عن طريق البصر، لان للمسموعات آله السمع، وللمبصرات آله البصر.

فاذا فرضنا ان هناك موجوداً مجرداً يسمع من دون آلة سمع ويبصر من دون آلة بصر، فلا معنىٰ لان نقول: ان علمه بالمسموعات هو عن طريق آلة السمع، لانه ليس لديه آله سمع، وعلمه بالمبصرات، عن طريق البصر، لانه لا آلة بصر لديه. إذاً السمع بالنسبة اليه تعالىٰ هو علمه بالمسموعات، والبصر هو علمه بالمبصرات.

فمفهوم السمع والبصر على هذا الاساس يكون قسماً من أقسام العلم، وهو العلم بالمسموع والعلم بالمبصر. هذا بالنسبة لعلمه تعالىٰ، اما نحن فان السمع لدينا هو العلم الحاصل عن طريق آلة السمع، أي عن طريق الاذن، والبصر هو العلم الحاصل عن طريق آلة البصر، أي عن طريق العين.

تنبيه واشارة ـ في الاقوال في علم الباري تعالىٰ:

ذكر المصنف في هذا التنبيه والاشارة الاتجاهات والاقوال في علم الباري تعالىٰ، وهي:

القول الأول:

ان الباري تعالىٰ يعلم بذاته دون مخلوقاته ومعلولاته، باعتبار ان الذات المتعالية أزلية فهي معه فهو يعلم بذاته، أما كل معلول من معلولاته فهو حادث، فهو لايعلم به علماً قديماً.

لكن المصنف ناقش في ذلك فقال: ان العلم بالمخلوقات والمعلولات في الأزل، لايستوجب كون هذه المعلولات والمخلوقات موجودة منذ الازل، لأنه يمكن أن يعلم

بهذه الموجودات قبل وجودها على مابيناه، فان هناك ثلاثة اقسام لعلم الباري، هي علمه بذاته، الذي هو عين ذاته، وهو علم حضوري، وعلمه بالموجودات قبل وجودها، وهو عين ذاته، وهو علم حضوري ايضاً، وعلمه بالموجودات بعد وجودها، وهو علم تفصيلي حضوري خارج عن ذاته.

إذاً العلم بالموجودات قبل وجودها لايعني ان هذه الموجودات لابد ان تكون موجودة منذ الأزل لكي يعلم بها، وانما يمكن ان يعلم بها قبل وجودها.

وهذا القول مبني على انحصار العلم الحضوري في علم الشيء بنفسه، اما غير علم الشيء بنفسه فيعتبره صاحب هذا الرأي علماً حصولياً تابعاً للمعلوم، بينما ذكرنا فيما سبق ان العلة المجردة تكون عالمة بمعلولها المجرد علماً حضورياً. وقد أوضحنا ايضاً في هذا الفصل انه له تعالىٰ علم حضوري بمعلولاته قبل وجودها في مرتبة ذاته، وله ايضاً علم حضوري بالموجودات بعد وجودها في مرتبة هذه الموجودات.

القول الثاني:

وهو منسوب الى المعتزلة، وهذا القول يرىٰ ان للماهيات ثبوتاً عينياً قبل وجودها، يعني هناك حالة بين العدم والوجود، وهذه الحالة تكون الماهيات ثابتة فيها. فهو تعالىٰ يعلم بالماهيات قبل وجودها.

لكن هذا القول مبني على افتراض ان هناك حالة بين الوجود والعدم، وهي ثبوت الماهية الممكنة مع انها لاموجودة ولا معدومة، وقد ذكرنا فيما سبق انه لايمكن تعقل حالة بين الوجود والعدم. إذاً لايمكن ان يتحقق الثبوت للماهيات الممكنة التي تكون لاموجودة ولا معدومة، فهذا القول ايضاً باطل.

القول الثالث:

وهذا القول منسوب الى الصوفية، وهو يرىٰ ان للماهيات الممكنة ثبوتاً علمياً يتبع الاسماء والصفات، وهذا الثبوت هو المتعلق لعلم الباري تعالى قبل وجود الماهيات. فالصوفية يرون ان الماهيات ثابتة بنحو التبعية للاسماء والصفات الالهية وليس

بنحو الاستقلال.

وبعبارة أخرىٰ ان الصوفية ذهبوا الى ان هناك عالماً مستقلاً هو عالم الاسماء والصفات، في قبال العوالم الاخرىٰ، وهذا العالم كما قال بعضهم هو عالم عظيم جداً. وهذا العالم عالم اسماء الله وصفاته فيه لوازم، ومن لوازمه الماهيات الثابتة ثبوتاً علمياً قبل وجودها، يعني ان الماهيات الممكنة لها ثبوت علمي في ذلك العالم، الذي هو عالم الاسماء والصفات، وهذا الثبوت هو المتعلق لعلم الباري قبل وجود هذه الماهيات.

وفي الجواب على ذلك ذكر المصنف اننا قلنا: ان الماهيات ليست موجودة قبل وجودها العيني الخاص، يعني بناءً على القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، فالماهية أمر اعتباري، لان الماهيات هي تجليات وحدود الوجود، فلايمكن ان يكون عندنا حد دون ان يكون هناك محدود، ولايمكن ان ننتزع ماهية من دون منشأ لانتزاعها، وهو الوجود الامكاني، الوجود المحدود، بينما مفروض كلام الصوفية ان الماهيات لها تعين وثبوت علمي قبل الوجود، بينما اصالة الوجود واعتبارية الماهية تنفي ذلك، فانه قبل ان يوجد الوجود لاماهية، أو قل قبل المحدود لاحد، فلا معنىٰ لثبوت الماهيات قبل الوجود، حتىٰ وان كان هذا الثبوت ثبوتاً علمياً لازماً لعالم الاسماء والصفات، وليس ثبوتاً عينياً استقلالياً.

القول الرابع:

وهو المنسوب الى افلاطون، فافلاطون يرى ان هناك عالماً، وذلك العالم توجد فيه نماذج ونسخ من هذا العالم. وبعبارة أخرىٰ يعتقد افلاطون ان لكل نوع من الانواع المادية الموجودة في عالم الطبيعة نسخة ونموذجاً في عالم آخر، وهذه النسخة مجردة، ولكنها تشتمل على كل الكمالات.

يعني ان هناك مفارقات للمادة وهي المفارقات النورية والمثل الالهية، وهي تشتمل على كل كمالات الانواع الموجودة في عالم الطبيعة، ولذلك يعبر عنها بارباب الانواع، لانها هي التي تدبر هذه الانواع الموجودة، وهي التي تخرجها من حالة القوة الى حالة

الفعلية، ومن الاستعداد الى الكمال.

وعلى هذا الاساس فان هناك مفارقاً نورياً ومثلاً الهياً، يكون واجداً ومشتملاً على كل الكمالات الممكنة للنوع المادي. وان هذه المفارقات وهذه المثل الالهية المشتملة على كل الكمالات تكون عالمة بما في الطبيعة، باعتبار ان كلاً منها نموذج لما في عالم الطبيعة من انواع، وعلم الباري تعالىٰ التفصيلي هو علمه بهذه المفارقات النورية، يعني ان علمه بهذه المفارقات النورية والمثل الالهية المجردة في ذلك العالم هو علمه بما لديها من علم، وبما ان كل واحد منها هو رب لنوع من هذه الانواع الموجودة في عالم الطبيعة ويشتمل على كمالات هذا النوع، فلديه علم تام بذلك النوع، فعلم الحق تعالى بهذا النوع المجرد يعني علمه بما عنده من العلم، فيكون علمه التفصيلي بالاشياء عن طريق علمه بهذه الموجودات التي في ذلك العالم.

يقول المصنف على تقدير ثبوت هذا الكلام، فهذا انما يكفي لتصوير العلم التفصيلي بالاشياء في مرتبتها، لا في مرتبة ذات الباري، فتكون ذات الباري خالية من العلم بالاشياء قبل وجودها. وقد ذكرنا ان ذات الباري وجودها وجود صرف يشتمل على كل كمال ولا يشذ عنه كمال وجودي.

وبعبارة أخرىٰ قلنا: ان علم الباري له ثلاثة انواع، علمه بذاته، وعلمه بالاشياء قبل وجودها، وعلمه بالاشياء بعد وجودها، بينما نحن نريد ان نثبت علم الباري بالاشياء قبل وجودها. ولازم هذا القول ان الباري تعالى في مقام ذاته لايعلم بالاشياء، وهذا خلف ماتقدم من ان ذاته بسيطة مشتملة على كل كمال وجودي، ولايشذ منها وجود أو كمال وجودي.

القول الخامس:

وهو المنسوب الى شيخ الاشراق السهروردي، وتبناه ايضاً مجموعة من المحققين، وهذا الرأي يذهب الى ان الباري تعالىٰ يعلم بالاشياء علماً حضورياً، وان سائر الاشياء المجردة والمادية حاضرة لديه بالعلم الحضوري، وعلمه بها علم تفصيلي.

وهذا القول ايضاً باطل، لان المادية تجامع الغياب ولا تجامع الحضور، فالشيء المادي لايمكن ان يكون حاضراً لا لنفسه ولا لغيره، واجزاؤه بعضها غائب عن بعضها الآخر، وهو غائب عن نفسه، بينما الأمر المجرد هو الحاضر، والحضور يعني التجرد.

وعلى هذا الاساس فان هذا القول المنسوب الى شيخ الاشراق السهروردي الذي يدعي ان الاشياء المادية حاضرة بوجوداتها المادية عند الباري غير صحيح، لان المادية تعني الغياب، فلا يمكن ان تكون الاشياء المادية حاضرة لديه، كما بينا ذلك في الفصل الأول والثامن من المرحلة الحادية عشرة.

مضافاً الى ان هذا الكلام يبين لنا العلم التفصيلي في مرتبة وجود الاشياء، بينما نحن نتحدث عن العلم قبل وجود الاشياء، يعني في مرتبة ذات الباري، وعلى هذا الاساس تبقىٰ الذات خالية من العلم بالاشياء قبل وجودها، بينما بينا فيما سبق ان له علماً حضورياً بالاشياء قبل وجودها. إذاً هذا القول غير مقبول ايضاً.

القول السادس:

وهذا القول منسوب الى طاليس المالطي، وهو يقول انه تعالىٰ يعلم العقل الاول، والعقل الاول هو الصادر الاول منه، ويعلم به لانه حاضر عنده، والحضور هو العلم، ثم انه يعلم الاشياء الاخرىٰ غير العقل الاول، باعتبار انها معلومة للعقل الاول ومرتسمة صورتها للعقل الاول، أي ان العقل الاول يعلم بها علماً حصولياً.

وهذا الكلام يمكن مناقشته كما ناقشنا القول السابق، فنقول ان هذا يلزم منه خلو الذات المتعالية عن الكمال الوجودي، بينما الذات واجدة لكل كمال، وبمعنىٰ آخر ان هذا القول يلزم منه ان الذات لاتكون عالمة بالموجودات قبل وجودها، بينما قلنا ان الذات عالمة في مرتبة ذاتها بالموجودات قبل وجودها.

كما ان هذا القول ايضاً يلتزم شيئاً باطلاً، وهو ان العقول المجردة التي قالوا بوجودها، لها علم حصولي ارتسامي، بينما قال المصنف فيما سبق: ان العقول المجردة ليس لها علم حصولي ارتسامي، وانما علمها علم حضوري.

القول السابع:

مانسب الى بعضهم، من ان ذاته تعالىٰ تعلم علماً تفصيلياً بالمعلول الاول، يعني بالعقل الأول، وتعلم علماً اجمالياً بما دونه، والمعلول الاول يعلم علماً تفصيلياً بالمعلول الثاني وعلماً اجمالياً بما دونه، والمعلول الثاني له علم تفصيلي بالمعلول الثالث وعلم اجمالي بما دونه، وهكذا.

لكن يرد عليه، ان الذات المتعالية ـ على هذا القول ـ تكون خالية عن الكمال العلمي بما دون المعلول الاول، يعني ان الذات تعلم بالمعلول الاول علماً تفصيلياً، بينما لا تعلم علماً تفصيلياً بالمعلول الثاني الذي تحت المعلول الاول، وانما تعلم به علماً اجمالياً مبهماً. وهذا يعني تفريغ الذات من الكمال، أي سلب كمال من الكمالات من الذات المتعالية، بينما قلنا ان الذات المتعالية تشتمل على كل كمال ولا يشذ منها كمال وجودي.

القول الثامن:

وهو المنسوب الى فرفوريوس، فقد قال ان علمه تعالى انما يكون بالاتحاد مع المعلوم.

ويرد على هذا القول:

أولاً: نحن لسنا في مقام كيفية تحقق علم الباري، وانما في مقام بيان ان الباري يعلم بالاشياء قبل وجودها أو لايعلم، فهذا القول يبين كيفية تحقق علم الباري، وان علمه يكون باتحاد العاقل مع المعقول.

ثانياً: ان هذا القول لم يبين لنا ثبوت علم الباري بالاشياء قبل وجودها أو بعد وجودها، يعني هو غض النظر عن هذه القضية، بينما نحن نريد ان نعرف أإنه يعلم بالاشياء قبل وجودها أم لايعلم.

القول التاسع:

وهو منسوب الى أكثر المتأخرين، وهو يرىٰ ان له تعالىٰ علماً تفصيلياً بذاته، وله علم

اجمالي بالاشياء قبل وجودها، اما الاشياء بعد وجودها فيعلم بها علماً تـفصيلياً، لان العلم تابع للمعلوم ولا معلوم قبل الوجود العيني للمعلوم.

ويرد على هذا الكلام:

أولاً: محذور خلو الذات عن الكمال العلمي، كما بينا في مناقشة الأقوال السابقة.

ثانياً: ايضاً في هذا القول اثبات العلم الحصولي للباري تعالىٰ، يعني اثبات ارتسام العلم بالنسبة الى الموجود المجرد، وقد قلنا ان الموجود المجرد لاعلم حصولي له، وانما علمه علم حضوري.

القول العاشر:

وهو القول المنسوب الى المشائين، وهذا القول يرىٰ ان الحق تعالىٰ يعلم بماهيات الاشياء، وهذا العلم لايقبل الاتحاد مع ذاته، وانما هذه الماهيات تكون قائمة بـالذات الالهية نظير قيام الماهيات لدينا في الوجود الذهني، فعندما نعلم بماهيات الاشياء، يعني ذلك انها ليست متحدة مع الذات، وانما هي قائمة بالذات.

وهذا العلم انما يكون علماً كلياً لاجزئياً والمراد بالكلي هنا هو العلم الثـابت الذي لايتغير بتغير المعلوم بالخارج، يعني ان هذا العلم لايتغير قبل الايجاد وحين الايـجاد وبعد الايجاد. وهو علم عنائي حصوله العلمي نفس حصوله العيني.

وقد ذكرنا فيما سبق، في مبحث العلة والمعلول، الفاعل بالعناية، فـقلنا إن الفـاعل بالعناية هو الفاعل الذي له إرادة وعلم سابق على الفعل، ولكن هذا العلم نفسه يكون هو المنشأ لصدور الفعل من الفاعل، كمن وقف على شاهق ثم لاحظ القاع، فنفس ملاحظته للقاع كانت هي السبب لاختلال توازنه وسقوطه. إذاً علمه هو السبب لسقوطه. فالعلم الكلي على وجه الكلية، بمعنىٰ لايتغير فيه العلم بتغير المعلوم، هو علم عنائي، أي ان حصوله العلمي مستتبع لحصوله العيني.

المتكلمون قبلوا هذا القول ايضاً، فذهبوا الى ان علم الباري تـعالىٰ بـالاشياء قـبل وجودها انما يكون بحضور ماهياتها لديه، ليس على نحو الاتحاد، وانما على نحو القيام

بذاته، كقيام الماهيات في اذهاننا، وهذا العلم علم كلي، أي لايتغير فيه العلم بتغير المعلوم في الخارج، فهو علم ثابت قبل الايجاد واثناء الايجاد وبعد الايجاد، وهو علم عنائي أي ان الحصول العلمي يستتبع الحصول العيني.

لكن المتكلمين ناقشوا في مسألة الكلية، فقالوا: ان هذا العلم ليس علماً كلياً، وهذه المناقشة نشأت من الالتباس في فهم معنى الكلية، اذ لاحظوا ان معنىٰ الكلية هو مالايمتنع صدقه على كثيرين، بينما قلنا أن المقصود بالكلية هنا ليست في مقابل الجزئية، عند ابن سينا ومن تبعه وليس مايمتنع فرض صدقه على كثيرين، وانما يريد بالكلية عدم تغير العلم بتغير المعلوم.

لكن هذا القول نوقش بعدة مناقشات، وهي:

١ ـ ان هذا القول يعني خلو الذات عن الكمال في مرتبة الذات، يعني ان هذا القول تمكن ان يصور لنا علم الباري بالاشياء قبل الايجاد تفصيلاً، إلا ان هذا العلم زائد على الذات وليس عين الذات، وهذا يعني ان مقام الذات يكون خالياً عن الكمال العلمي، بينما أوضحنا فيما سبق ان ذات الباري تعالىٰ تشتمل على كل كمال في نظام الخلقة بنحو أعلى وأشرف.

٢ ـ في هذا القول محذور ثبوت العلم الحصولي لما هو مجرد ذاتاً وفعلاً، وقد بينا فيما سبق ان العلم الحصولي لايكون ثابتاً لما هو مجرد، وانما كل ماهو مجرد فعلمهٔ علم حضوري، بينما هذا القول يصور لنا علم الباري بالماهيات، يعني يصوّر علماً حصولياً لدى المجرد، فيما تبين ان المجرد لايمكن ان يكون لديه علم ارتسامي حصولي، وانما المجرد يكون علمه علماً حضورياً.

٣ ـ ان لازم هذا القول ثبوت وجود ذهني من دون وجود عيني يقاس اليه، وهذا يعني انه يتحقق وجود عيني للماهية قبل وجود الماهية الخاص، وهذا الوجود العيني للماهية قبل وجود الماهية الخاص، يكون منفصل الوجود عنه تعالىٰ، وحينئذٍ بالتدقيق يعود هذا القول الى قول افلاطون.

وببيان آخر، قلنا فيما سبق في مبحث الوجود الذهني، ان الماهية الحاضرة في الذهن

يمكن ان نلاحظها بلحاظين، فصورة الكتاب في ذهنك حين نلاحظها بما هي كاشفة عن الخارج، فهذا نسميه وجوداً ذهنياً، والكتاب الذي في الخارج نسميه وجوداً خارجياً. يعني مفهوم الكتاب، أي الصورة الذهنية للكتاب اذا لاحظناها بما هي مقيسة للخارج وحاكية عن الخارج وكاشفة عنه، فبهذا اللحاظ نعبر عنها بالوجود الذهني.

أما لو لاحظناها من زاوية اخرىٰ بما هي موجود من الموجودات، بقطع النظر عن الخارج فانها تكون موجود من الموجودات الخارجية، فهي كيف نفساني تترتب عليه آثار الكيف، ولذلك تندرج تحت مقولة الكيف بالحمل الشائع، وينطبق عليها انها مصداق للكيف.

من هنا يتضح أن هذا القول يذهب الى ان الماهيات ثابتة للذات بنحو الوجود الذهني، فاذا كانت الماهيات ثابتة قبل وجودها بنحو الوجود الذهني، فمعنىٰ ذلك انه لابد من وجود خارجي لكي يحكي عنه هذا الوجود الذهني، فاذا لم يكن هناك وجود خارجي يحكي عنه هذا الوجود الذهني فلا يعقل ان يتحقق وجود ذهني للماهيات قبل وجود خارجي يحكي عنه هذا الوجود الذهني، لان الوجود الذهني انما نسميه وجوداً ذهنياً اذا كان مقيساً الى الخارج، بينما كلامنا في وجود الماهيات للذات المقدسة قبل وجودها في الخارج.

ان هذا الوجود الذهني لايتحقق مالم يتحقق وجود خارجي للماهيات يقاس اليه، فاذا لم يكن هناك وجود خارجي، نرجع الى هذاالوجود الذهني للماهيات، فماذا يكون بقطع النظر عن الخارج؟

الجواب: يكون وجوداً عينياً وخارجياً وليس وجوداً ذهنياً، فاذا اصبح وجوداً عينياً، وهو ليس عين الذات ولا جزء ذات الباري، فيكون زائداً على الذات، واذا كان زائداً على الذات، فيكون وجوداً خارجياً للماهيات قبل وجودها الخاص بها في الخارج، وهذا الوجود يكون منفصلاً عنه تعالىٰ.

فحينئذ إذا تأملنا في هذا القول فمعناه يعود الى قول افلاطون، وهو القول الرابع، أي أن علم الحق بالاشياء عن طريق المفارقات النورية أو المثل الالهية.

الفصل السادس

في قدرته تعالى

معنىٰ القدرة:

في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة أوضحنا معنىٰ القدرة ، وقلنا في محله ان معنىٰ كون الشيء قادراً ، هو ان يكون الشيء فاعلاً ، ويصدر عنه الفعل عن علم . فاذا كان الشيء فاعلاً وصدر عنه الفعل عن علم ، قيل عنه انه قادر . واذا لم يكن الشيء فاعلاً ، ولم يصدر عنه الفعل بعلم ، فليس قادراً .

إذاً معنىٰ القدرة ان يكون الشيء مبدأ للفعل ويصدر عنه الفعل عن علم ، من هنا فان الكلية أو المعدة عندما تمارس وظيفتها مثلاً ، لاتوصف بانها قادرة ، لانها وان كانت مبدأ للفعل ولكنها غير عالمة .

وعلى هذا الاساس يوصف الباري تعالىٰ بأنه قادر ، لأن الباري هو المبدأ الذي يفيض كل الموجودات ومضافاً الى ذلك هو عالم ، كما بينا فيما سبق ، هو عالم بذاته ، وعالم بالموجودات قبل وجودها ، وعالم بالموجودات بعد وجودها ، وان كل مافي هذا العالم ينتهي اليه .

فبما ان ذاته هي المبدأ الذي صدر منه كل الموجودات ، وبما ان هذه الذات عالمة ، إذاً توصف هذه الذات بانها قادرة ، وهذا هو معنىٰ القدرة ، وقدرته عين ذاته ، لان كلا ركني

القدرة، مبدئية الفعل والعلم يتصف بهما، فذاته متصفة بالعلم، وعلمه عين ذاته، وذاته متصفة بمبدئية الفعل، وهي عين ذاته، إذاً قدرته عين ذاته.

اشكال:

الافعال التي تصدر من الانسان كقيام الانسان وكتابته وكلامه، مخلوقة لنفس الانسان وهي اختيارية بالنسبة الى الانسان، فالإنسان له ان يفعل وله ان يترك، يعني اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل، فاذا كان الامر كذلك، يقال: لو كانت هذه الافعال مقدورة للباري تعالى لكان الإنسان مجبراً على الفعل لامختاراً.

وعلى هذا الاساس يقال: اذا كانت افعال الانسان اختيارية له، فلابد ان تكون خارجة عن قدرة الله، بينما قدرة الله شاملة لكل شيء، لأنه قادر على كل شيء، ومن هذه الاشياء أفعال الانسان..

جواب الاشكال:

في الجواب على ذلك يذكر المصنف جوابين:

١ ـ هل معنىٰ كون الفعل اختيارياً للانسان هو ان تتساوىٰ نسبة الفعل الى الوجود والعدم حتى حين الصدور، أو ان كون الفعل اختيارياً للانسان بمعنىٰ آخر؟

الصحيح انه ليس معنىٰ كون الفعل اختيارياً أنْ تتساوىٰ نسبته الى الوجود والعدم حتى حين الصدور، لانه في الواقع حين الصدور وعندما يوجد الشيء لايمكن ان تتساوى نسبته الى الوجود والعدم، بناءً على ماتقدم في مباحث العلة من أن الأولوية لاتكفي لوجود الشيء، وانما الشيء مالم يجب لايوجد، فكل شيء عندما يوجد لابد ان يصل الى درجة الوجوب حتى يوجد.

وان وجوب فعل الانسان انما هو وجوب بالغير، وهذا الوجوب بالغير لابد أن ينتهي الى وجوب بالذات، فحينئذ ينتهي الى الانسان، وهو لابد أن ينتهي الى واجب بالذات، والواجب بالذات هو الله تعالىٰ، ففعل الانسان يكون بالنتيجة معلولاً اليه تعالىٰ،

ولكن بواسطة.

٢ ـ ان كل ماهو موجود في عالم الوجود قد افاضه الواجب تعالىٰ، كما تقدم في بحثنا في الفصل الثالث من ان الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود ولكل كمال وجودي، فكل الموجودات وآثار الموجودات مفاضة منه تعالىٰ، فالانسان وآثار الانسان وأفعاله وجودها وجود رابط، كما قلنا فيما سبق، بالاعتماد على برهان الامكان الفقري، أي ان كل الوجودات الامكانية فقيرة في نفسها، ووجودها هو الحاجة، وهو التعلق والارتباط، وليس لها استقلال لا في حدوثها ولا في بقائها واستمرارها، وانما هي متقومة الذات في غيرها، حيثُ تنتهي الى وجود الباري تعالى المستقل القائم بنفسه المستغني عن غيره.

إذاً كل افعال الانسان وكل الموجودات الاخرىٰ ليست مستقلة، وانما وجودها وجود رابط قائم بوجود الباري الذي هو وجود مستقل مستغنٍ عن غيره.

وعلى هذا الاساس يكون وجوده تعالى مبدأ لصدور كل موجود وكل أثر من آثار الموجودات، وكل نسبة قائمة بين الأثر والوجود القائم به هذا الأثر.

من هنا تكون قدرته عامة لكل شيء، ومن هذه الاشياء أفعال الانسان التي هي أثر للانسان، لان وجودها وجود رابط، وكل وجود رابط لايقوم بنفسه، لانه هو الفقر والحاجة، وانما يقوم بالباري تعالىٰ الذي هو مناط الغنىٰ عن غيره.

قد يقال: في ضوء ماسبق ان قدرة الباري تعالى قدرة عامة لكل شيء، ومنها افعال الانسان الاختيارية، فهذا يقتضي ان تكون أفعال الانسان ليست اختيارية، لانه اذا تعلقت الارادة الالهية بالفعل الاختياري للانسان، فلابد ان يكون هذا الفعل ضروري الوقوع، لان ارادة الله سبحانه وتعالىٰ لاتتخلف، يعني أنه إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون، فارادته لاتتخلف عن المراد، فاذا تعلقت ارادة الله بافعالي، فلابد أن تكون هذه المرادات التي هي افعالي ضرورية الوقوع، أي انها حينما تتعلق بها الارادة الالهية وحينما تكون مشمولة لقدرة الله، والله تعالى هو المبدأ لها، تكون ضرورية الوقوع، وتصدر هذه الافعال قهراً وحتماً، فيكون الانسان مجبوراً في افعاله وليس بمختار.

الجواب: صحيح ان الارادة الالهية شاملة لكل شيء والله قادر على كل شيء، ومن هذه الاشياء أفعال الانسان، فافعال الانسان واقعة في قبضة الله، والله قادر عليها، وهي تنتهي الى الله، والارادة الالهية متعلقة بها. لكن لا يلزم من ذلك الجبر، لان قدرة الله تعالىٰ عندما تعلقت بفعل الانسان لم تتعلق به كيفما اتفق، وبأي كيفية كان، وانما تعلقت به بنحو خاص.

وبكلمة أخرىٰ ان هذه الارادة تعلقت بالمراد بشرط خاص وكيفية خاصة، وهذه الكيفية الخاصة، هي ان يكون الفعل صادراً باختيار الانسان.

إذاً ارادة الله تعلقت بفعلي، ولكن هذا المراد الذي هو فعلي فيه شرط، وهو ان يقع باختياري، فالمراد مؤلف من فعل الانسان، ان يكون هذا الفعل واقعاً باختيار الانسان.

وبعبارة اخرىٰ انه ليس تتعلق الارادة الالهية بفعل الانسان كيفما اتفق، وانما تعلقها بفعل الانسان باعتباره مرتبطاً بالانسان، وباعتبار ان الانسان جزءٌ من علته، وباعتبار ان هذا الفعل مشروط باختيار الانسان، فاذا كان الامر كذلك فمن المحال ان يتخلف المراد عن الارادة، فلو لم يصدر الفعل باختيار الانسان، لتخلف المراد عن الارادة.

اشكال:

ثم انتقل المصنف الى اشكال يرتبط بالاشكال السابق، وهو القول بان العلم الازلي متعلق بالفعل، لان الباري تعالىٰ مادام قادراً على كل شيء، فقدرته تعني مبدئيته مع كونه عالماً منذ الازل، فيلزم ان يكون وقوع الفعل ضرورياً، وإلّا لو لم يقع الفعل لكان علمه جهلاً، فيكون وقوع الفعل ضرورياً، ويكون الفاعل مجبراً على الفعل.

جواب الاشكال:

الجواب على ذلك هو الجواب المتقدم نفسه، وبعبارة اخرىٰ نقول: ان العلم تعلق بالمعلوم بشرط ان يقع باختيار الانسان، فلو لم يقع المعلوم باختياره لم يكن هو المعلوم. لأنّ الارادة تعلقت بالمراد، لكن المراد يساوي فعلي وكونه واقعاً باختياري، فهنا الشيء

نفسه يقال، فالعلم الأزلي تعلق بفعلي وكونه واقعاً باختياري، بنحوٍ أتمكن من فعله وتركه. هذا هو المعلوم، فلو فرضنا ان هذا الفعل وقع من دون اختياري، فلا يكون هو المعلوم، لان المعلوم هو الفعل وكونه صادراً باختيار الانسان، بحيث يتمكن من فعله وتركه. وعلى هذا الاساس يكون جواب هذه الشبهة هو جواب تلك الشبهة نفسه.

اشكال:

اذا كان المعلول الممكن لابد ان يجب حتى يوجد، ووجوبه يعني انه اذا وجب وجد، ووجوبه هذا بالغير وليس بالذات، لان الواجب الذاتي كما قلنا واحد، إذاً ينتهي الى الواجب بالذات، فهذا يعني ان فعل الواجب يكون موجباً، أي يجب عليه الفعل ويمتنع الترك، وهذا ينافي القدرة.

جواب الاشكال:

لابد ان نميز هنا بين نحوين من الوجوب، فعندما نقول الشيء مالم يجب لايوجد، فان هذا الوجوب وجوب سابق للشيء، وهذا الوجوب وجوده وجود ذهني.

وهناك وجوب آخر وهو الوجوب اللاحق للشيء، يعني هذه الكتابة، مالم تجب لاتوجد، فهناك وجوب سابق، وجوبه وجوب عقلي، وهناك وجوب لاحق، بعد ان يوجد الشيء، بعد ان توجد الكتابة يكون وجودها واجباً، وهذا الوجوب الخارجي منتزع من وجود الشيء، يعني بعد ان يوجد الشيء يتصف بالوجوب، وهذا الوجوب يكون متأخراً عن وجود الشيء.

هذا الكلام بيناه فيما سبق، في المرحلة الحادية عشرة، اذ قلنا: إن هناك ترتيباً في الايجاد، إذ العلة أولاً، ثم المعلول، ثم الوجوب، بمعنى انها تكون هكذا:

أولاً: لابد من وجود العلة، إذ لامعلول بدون علة.

ثانياً: وجود المعلول بعد وجود العلة، إذ هو تابع لها.

ثالثاً: الوجوب المنتزع من المعلول.

فهذا الوجوب يقع في المرتبة الثالثة، فلايمكن ان يعود هذا الوجوب الواقع في المرتبة الثالثة الى المرتبة الاولىٰ، أي الى وجود العلة فيؤثر في العلة، لتكون العلة مقسورة ومجبورة بسبب هذا الوجوب.

كما ان الفاعل لا يكون مجبراً إلا اذا كان هناك غيره يجبره، فأنت متى تكون مجبراً على الطعام؟ تكون مجبراً على تناول الطعام اذا كان هناك شخص بيده سلاح ويُهددك.

فافتراض كون الواجب مجبراً، يعني وجود واجب آخر يجبره على الفعل، وقد أثبتنا في براهين وحدانية الواجب، انه ليس هناك واجب آخر غير الواجب تعالىٰ. إذاً لا يمكن ان نفترض من يجبره على خلاف ما يريد، يعني عندما نقول انه مجبر لابد ان يكون هناك من يجبره، ومادام لايوجد واجب غيره، فلا يجبره غيره، لأنه لاوجود لهذا الغير اساساً.

❊ ❊ ❊

الفصل السابع

في حياته تعالى

معنىٰ انه تعالى حي:

عندما نقول: ان الله سبحانه وتعالى حي، فهل هذه الصفة زائدة على ذاته؟

الجواب: ان صفة الحياة ليست زائدة على ذاته، وانما (هو الحياة والحياة هو)، لأن صفاته عين ذاته.

بينما الحياة لدىٰ الكائن الحي زائدة على الذات. وعندما نقول: ان هذا حي، فهو بمعنىٰ ان يدرك ويفعل، يعني الدرّاك الفعّال، فكون الحيوان حياً يعني أنه يدرك ويفعل، والفعل كما هو معلوم بالنسبة الى الحيوان هو فعل محدود، يقع عن علم وادراك.

وعلى هذا الاساس فان الادراك والفعل من لوازم الحياة وليسا هما الحياة.

فاذا فرضنا ان هناك من له علم وقدرة، وعلمه عين ذاته، وقدرته عين ذاته، فلابد ان يكون أحق بان يسمىٰ حياً.

فالواجب تعالى حي بذاته، وحياته بمعنىٰ انه يعلم وله القدرة، يعني أنه يدرك ويفعل، هو يعلم بكل شيء، وهو قادر على كل شيء، لانه مبدأ لكل شيء، فهو أحق بالحياة من غيره، بل هو حي، وهو الحياة.

الدليل على حياته:

ماهو الدليل على ان الواجب تعالى حي؟

ذكر المصنف دليلين:

١ ـ ان الحي هو الذي يعلم ويفعل، فعندما نقول هذا انسان حي فمعناه انه يدرك ويفعل، والفعل والادراك من لوازم الحياة، وحياة هذا الكائن الحي زائدة على ذاته، وليست هي عين ذاته.

إذاً الحياة هي سبب الادراك وسبب الفعل، أو قل ان الحياة امر يلازمه الادراك ويلازمه الفعل، اما حقيقة الادراك فهي غير معلومة بحقيقتها وانما نعرف لوازمها وآثارها، فان كانت الحياة، التي هي صفة زائدة على الذات لدى الحيوانات، ومع ذلك نسميها حية، فكيف اذا فرضنا ان ذاتاً لايكون فيها العلم والقدرة زائداً على الذات، أو قل الحياة ليست زائدة على الذات، وانما الحياة هي عين الذات، لان الباري تعالىٰ كما برهنا فيما سبق ان علمه عين ذاته وقدرته عين ذاته، فتكون حياته عين ذاته، فهو أولىٰ وأحق بأن تكون الحياة ثابتة له، بل هو الحياة بالذات.

٢ ـ ان في هذا الوجود كائنات حيّة كثيرة، وهذه الكائنات الحية لابد من مبدإ يمنحها الحياة، ومبدأ الحياة هو الباري تعالىٰ، وكما قلنا ان الباري تعالىٰ يشتمل على كل كمال وجودي لدىٰ هذه الموجودات، لان معطي الشيء غير فاقد له، فمادامت الحياة موجودة في هذا العالم، فلابد ان تكون الحياة ثابتة للباري تعالىٰ، وحياته عين ذاته.

الفصل الثامن

في ارادته تعالى وكلامه

البحث في هذا الفصل يقع في مقامين:

١ ـ في ارادته تعالى.

٢ ـ في كلامه تعالى.

الارادة:

يوجد خلاف بين الحكماء في ان الارادة صفة فعل أم صفة ذات، أي ان ارادته عين ذاته ام ان ارادته زائدة على ذاته؟ أي أإن الارادة من قبيل الخالق ام ان الارادة من قبيل الحي كما تقدم مثلاً؟

الحكماء قالوا: ان الارادة من الصفات الذاتية، خلافاً لما ذهب اليه كثير من علماء أصول الفقه الذين قالوا ان الارادة من صفات الفعل لا من صفات الذات.

ومعنىٰ الارادة الذي قاله الحكماء لابمعنىٰ ان شاء فعل وان شاء ترك، لان الارادة بهذا المعنىٰ تعني تساوي النسبة، وهذا يعني الامكان، وقد اشرنا فيماسبق ان الباري تعالى ليس فيه حيثية امكانية، لان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

إذاً ارادته تعني علمه بالنظام الاصلح، فعلم الباري تعالى بالنظام الاصلح لعالم

الامكان يعني انه مريد له، لان الحق تعالى محب لذاته، ومن أحب ذاته أحب آثار ذاته، فهو يريد ويُحب عالم الامكان، ولكن هذا الحب حب بالعرض لا بالذات، ومنشؤه علمه بالنظام الأصلح، يعني علمه بهذا النظام وبما يشتمل عليه هذا النظام من خير.

وعلى هذا الاساس تعني صفة الارادة العلم بالنظام الاصلح. ومن هنا يتضح ان الارادة من سنخ العلم، وهي من اقسام العلم، كما ارجعنا السمع والبصر الى العلم فيما مضىٰ وقلنا: ان السمع هو العلم بالمسموعات، والبصر هو العلم بالمبصرات، فكذلك الارادة لاتعني تساوي النسبة، لأن تساوي النسبة هو الامكان، والواجب ليس له حيثية ولا جهة امكانية، لان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وانما يكون معنىٰ انه مريد هو انه عالم بالنظام الاصلح في هذا العالم.

إذاً الارادة تعود الى العلم، ومن الواضح ان العلم من صفات الذات، لان علمه عين ذاته كما تقدم، وعلى هذا الاساس تكون الارادة من صفات الذات، فتكون ارادته بهذا المعنىٰ عين ذاته.

معنىٰ الكلام:

عندما تقول: ان الله سبحانه وتعالىٰ متكلم ماذا نقصد؟ الكلام في عرف الناس هو اللفظ الذي يدل بالدلالة الوضعية على مافي الضمير، يعني هذه الالفاظ التي نتكلمها هي الفاظ ترتبط بالمعاني، والعلاقة بين الالفاظ والمعاني تحققت من خلال الوضع، اذ توجد علقة وضعية بين لفظ ومعنىٰ جمل، فلفظ جمل يدل بسبب هذه العلقة الوضعية على معنىٰ جمل الموجود في الاذهان.

ان اللفظ موجود اعتباري يدل لدى العالم بالوضع، وبسبب هذه العلقة الوضعية الاعتبارية التي تحققت بالوضع، يدل على مافي ذهن المتكلم من معنىٰ، ولذلك يعتبر وجود اللفظ للمعنىٰ الذهني اعتباراً، ويعتبر المعنىٰ الذهني وجوداً ذهنياً، ومصداقه الخارجي يعتبر وجوداً خارجياً للشيء، يعني ان الوجود اللفظي هو وجود اعتباري للشيء، بينما المعنىٰ هو وجود ذهني للشيء، والمصداق الخارجي هو وجود

خارجي للشيء.

ولو فرضنا ان هناك موجوداً حقيقياً لايدل دلالة وضعية على المدلول، وانما يدل دلالة حقيقية لا اعتبارية على المدلول، من قبيل الدخان الذي يدل على النار، فالدخان موجود حقيقي يدل على النار، والمطر الذي يدل على الغيم، فالمطر موجود حقيقي يدل على الغيم، وهكذا المعلول موجود حقيقي، فما فيه من كمال وجودي، يدل على الكمال الوجودي الموجود لدىٰ علته، بنحو أعلىٰ وأشرف، فإن هذا أولىٰ ان يسمىٰ كلاماً، لأن ذلك الذي تكون دلالته دلالة اعتبارية نسميه كلاماً، فكيف بهذا الذي دلالته دلالة حقيقية؟ فالاولىٰ ان يسمىٰ كلاماً.

فاذا كان هناك موجود بسيط الذات من كل جهة، وهذا الموجود البسيط يشتمل على كل كمال وجودي في عالم الوجود، ويكشف بصفاته التي هي عين ذاته عن ذاته المقدسة، فهو كلام، يدل بذاته على ذاته، والاجمال فيه يكون هو عين التفصيل.

إذاً دلالته على ذاته نسميها كلاماً، ودلالة صفاته التي هي عين ذاته عليه تسمىٰ كلاماً، وكذلك دلالته على مخلوقاته تسمىٰ كلاماً ايضاً.

هل الكلام صفة من صفات الذات أم صفة من صفات الفعل؟ الجواب: الكلام يمكن ان يكون صفة ذات، ويمكن ان يكون صفة فعل. ولنرجع الى الكلام الوارد في الكتاب والسنة، عندما يوصف تعالى بأنه متكلم، وعندما يقول: بان عيسىٰ كلمه الله، وأن كلمات الله لاتنفذ، فان الكلام هنا صفة فعل، لانه منتزع من مقام الفعل، فهو زائد على ذاته.

ولكن الكلام يكون ايضاً صفة ذات، وهو الكلام الذي يرجع الى القدرة، إذ أن القدرة صفة ذات، فالكلام يكون صفة ذات.

الارادة ترجع الى العلم والكلام يرجع الى القدرة:

الارادة تعود الى العلم، وهي من سنخ العلم. والكلام ايضاً نرجعه الى القدرة، وهو من سنخ القدرة، لان الكلام في الواقع يرجع الى الخلق والمخلوقات، فإنها بمجموعها كلمات الله، وهي تدل عليه، أي ان مرجعية الكلام الى قدرته تعالى، والى خلقه ومخلوقاته.

ولما كان مرجع الكلام الى القدرة، والقدرة صفة ذاتية، اذاً لامعنى لافراد الكلام صفة مستقلة. ولما كان الكلام يعود الى القدرة، والقدرة صفة ذاتية، فيكون الكلام ايضاً صفة ذاتية. كما لاحظنا ان الارادة تعود الى العلم، والعلم صفة ذاتية، فتكون الارادة ايضاً صفة ذاتية.

واما الكلام المذكور في القرآن والسنة الشريفة، حيثُ يوصف بأنه متكلم، فان المقصود بذلك الكلام هو الكلام باعتباره صفة فعل، وصفة الفعل زائدة على الذات، لانها منتزعة من مقام الفعل.

المعيار في صفة الذات وصفة الفعل:

قد يقال: ماهو المعيار في التمييز بان هذه الصفة صفة ذات وتلك صفة فعل؟

الشيخ الكليني ذكر معياراً وهو: ان كل صفة يتصف بها الباري ويتصف بنقيضها، فانها صفة فعل، كما اذا قلنا: خالق باحسن تقويم، وليس بخالق في شر تقويم. واما الصفة التي يتصف بها الباري ولا يتصف بنقيضها، فهي صفة ذات، تقول: حي، ولا نقول: ليس بحي، ولكن نقول: رازق، ونقول: ليس برازق، مع أخذ قيد في القضية الاخيرة.

الفصل التاسع

في فعله تعالى وانقساماته

في هذا الفصل يتحدث المصنف عن نظام الخلقة، فان فعل الباري تعالىٰ يعني معلولاته ومخلوقاته.

إنَّ عالم الامكان والموجودات الامكانية، التي هي مخلوقات له تعالىٰ تنقسم بعدة تقسيمات، فهي تنقسم الى مادية ومجردة، والمادية هي كل ماهو في عالم الطبيعة، والمجردة كالملائكة والجن. والمجرد يقسمونه ايضاً الى: مجرد عقلي ومجرد مثالي.

يشير المصنف هنا الى ماذكره الحكماء في تفصيل نظام الخلقة في عالم الامكان، وفيما سبق ذكرنا ان عالم الامكان توجد عدة آراء في التراث الفلسفي في تفسيره، فقد قال الفلاسفة المشاؤون ان عالم الامكان ينقسم الى: عالم طبيعة وعالم عقل، بينما ذهبت مدرسة الحكمة المتعالية الى ان عوالم الامكان ثلاثة، والمباني التي يذكرها المصنف هنا هي مباني الحكمة المتعالية، وقلما يخرج عن ذلك، فمدرسة الحكمة المتعالية تقول بتثليث العوالم: عالم طبيعة، وعالم مثال، وعالم عقل. فيما قال العرفاء بتربيع عوالم الامكان: عالم طبيعة، وعالم مثال، وعالم عقل، وعالم الانسان الكامل.

على كل حال فبناءً على ماذهبت اليه مدرسة الحكمة المتعالية تنقسم عوالم الوجود الامكاني الى ثلاثة:

١ ـ العالم الأول هو عالم العقل، أو قل عالم الجبروت.

٢ ـ العالم الثاني هو عالم المثال، أو عالم الملكوت.

٣ ـ العالم الثالث هو عالم المادة والماديات الحالّة في المادة، وهو عالم الناسوت أو عالم الطبيعة.

والعالم العقلي مجردٌ تجرداً تاماً في ذاته وفعله، مجرد عن المادة وآثارها. أما عالم المثال فهو مجرد عن المادة دون آثارها، فهو له شكل المادة وأبعادها.

وبعبارة اخرىٰ يفترضون ان عالم المثال من قبيل الصورة التي في المرآة، فهذه الصورة فيها طول وعرض ولون، ولكنها مجردة، فعالم المثال يعتبرونه عالم الاشباح، يعني في هذا العالم هناك اشباح، وهذه الاشباح لها شكل المادة وأبعاد المادة واوضاع المادة، فهي اشباح متمثلة بصفة الاجسام التي في عالم المادة والطبيعة.

ويفترضون ان النظام الموجودة فيه تلك الاشباح، وترتيب وجودها في ذلك العالم، شبيه بترتيب وجود الموجودات في عالم الطبيعة، ولكن مع فارق، وهو ان الموجودات في عالم الطبيعة دائماً تنتقل من حالة القوة الى حالة الفعلية، لانها تتحرك حركة تكاملية تطورية، فتخرج من القوة الى الفعلية بالتدريج. فمثلاً التراب يتحول الى نطفة والنطفة تتحول الى علقة والعلقة الى مضغة، وهكذا فهي في كل مرة تخرج من حالة الى حالة، وتخلع صورة وتلبس صورة، بناءً على ماقاله المشاؤون، أو تلبس صوة بعد صورة بناءً على ماقالته مدرسة الحكمة المتعالية.

اما عالم المثال فيقولون ان الموجودات فيه مع ان ترتيبها شبيه بترتيب الموجودات في عالم الطبيعة، ولكن لاتوجد حركة ولايوجد تغير في عالم المثال، لان وعاء الحركة عالم المادة والطبيعة، فالحركة موضوعها الجوهر الجسماني، بينما عالم المثال ليس فيه حركة ولا تغير، وليس فيه تحول صورة الى صورة، وحال الى حال.

ثم انهم يقولون ان الوجود لما كان حقيقة واحدة مشككة، فهذه الحقيقة متفاوتة في الشدة والضعف، كما تقدم في المرحلة الاولىٰ، فيبدأ الوجود من مرتبة ضعيفة في عالم الطبيعة، ثم تكون أشد في عالم المثال، ثم تكون شديدة في عالم العقل، والشرف

والخسة ايضاً مترتبة ، فعالم الطبيعة أخس العوالم ، وعالم المثال أشرف منه ، وعالم العقل يفترضونه أشرف العوالم .

نتائــج:

من هنا استنتجوا عدة نتائج :

الأولى: ان هذه العوالم مترتبة وجوداً في السبق واللحوق ، يعني عالم العقل أقدم من عالم المثال ، وعالم المثال أقدم من عالم المادة في الوجود . لان عالم العقل فعلي فعلية محضة في ذاته وفي آثاره ، وهذه الفعلية المحضة أشد وأقوىٰ وجوداً مما هو بالقوة محضاً مثل الهيولى الأولىٰ ، أو ماتشوبه القوة ويخالطه الاستعداد المـادي كـالصورة النـوعية المادية والاجسـام .

إذاً عالم العقل أسبق من عالم المثال ، وعالم المثال أسبق من عالم المادة . ويعتبرون العقل المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً ، مادام وجوده اسبق فهو أشد في وجـوده، فـتكون حدوده أقل ، واذا كانت حدوده أقل يكون وجوده أوسع وابسط . يعني كلما قلت الحدود اتسع الوجود ، وكلما كثرت الحدود ضاق الوجود ، فوجوده وجود سعي ، يعني متسع .

بينما عالم المثال الذي فيه آثار المادة وان كان مجرداً في ذاته عن المادة ، فوجوده أضيق ، لان حدوده اكثر .

أما عالم المادة فحدوده اكثر الحدود ، وعلى هـذا يكـون وجـوده، أخس وأضـيق وأضعف أنحاء الوجود .

وان الترتيب بين هذه العوالم هو ترتيب في العلية كما قالوا ، فعالم العقل علة لعـالم المثال ، وعالم المثال علة مفيضة لعالم المادة .

ثانياً : قالوا ان هذه العوالم متطابقة في نظامها ، ولكنْ كلٌّ بحسبه، وكأن عالم الطبيعة صورة مستنسخة لعالم المثال ، وعالم المثال صورة مستنسخة لعـالم العـقل . فـالنظام الوجودي في كل هذه العوالم متطابق، فالموجودات التي في عـالم المـثال هـي نـفس الموجودات التي في عالم الطبيعة ، وعلى نفس النظام الوجودي ، ولكن وجودها هناك

بحسب وجود عالم المثال، والموجودات في عالم العقل وجودها ايضاً متوافق مع نظام عالم المثال وعالم الطبيعة، ولكن بحسب عالم العقل، كلٌّ بما يليق به من وجود.

وبعبارة أخرىٰ قالوا: ان كل علة تشتمل على كمال معلولها بنحو أعلى وأشرف، فعالم المثال لكونه علة لعالم الطبيعة يوجد فيه نظام مثالي مشابه للنظام في عالم المادة، ولكنه بنحو أعلىٰ وأشرف. وفي عالم العقل هناك نظام عقلي يماثل النظام الموجود في عالم المثال، ولكن بنحو أعلىٰ وأشرف وابسط واجمل من عالم المثال، ومن وراء ذلك كله العالم الربوبي، الذي هو الكمال والشرف المطلق الذي لايحده حد.

* * *

الفصل العاشر

في العقل المفارق وكيفية حصول الكثرة فيه لو كانت فيه كثرة

الماهية المجردة لاتتكثر تكثراً افرادياً:

قال المصنف: ان العقل المجرد نوع واحد، ولكن هذا النوع الواحد منحصر بفرد، أي له مصداق واحد.

فمثلاً العقل الأول الذي يفترضونه هكذا: بما انه مجرد فهو نوع بنفسه، وهو منحصر بفرد. وكذلك العقل الثاني والثالث الى العقل العاشر، فكل واحد من هذه العقول يقولون هو نوع برأسه وليس له افراد سوىٰ هذا الفرد.

وقد استدلوا على ذلك بما يلي:

كل ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود، والعقل المفترض هنا مركب من ماهية ووجود، وهو لايتكثر، لان التكثر انما يتم بمقارنة المادة، والعقل مجرد مفارق للمادة.

ويقولون لو فرضنا ان العقل المجرد متكثر، بمعنىٰ له افراد كثيرة، فهذه الكثرة لاتخرج من ثلاثة احتمالات:

١ ـ اما ان تكون تمام ذات الماهية.

٢ ـ أو بعض ذات الماهية وجزء الماهية.

٣ ـ أو خارجة من ذات الماهية، واذا كانت خارجة من الذات فهي اما لازمة كالزوجية

أو مفارقة.

والاقسام الثلاثة كلها مستحيلة، لانه لو فرضنا ان الكثرة تمام الذات أو جزء الذات، أو لازمة للذات، فيعني ذلك انه كلما وجد فرد فلابد ان يكون كثيراً، لان الكثرة هي تمام ذات الماهية أو جزء ذات الماهية أو لازمة لذات الماهية، فكل كثير مؤلف من افراد، وكل فرد يجب ان يكون كثيراً، ثم هذه الكثرة مؤلفة من أفراد، وكل فرد يجب ان يكون كثيراً، وهكذا يتسلسل الامر الى ما لانهاية، ولن نصل الى فرد واحد. وبالنتيجة لايتحقق فرد ابداً، واذا لم يتحقق فرد فلا كثير، لان الكثير هو مجموع الافراد. وهذا خلف مافرضنا انه كثير.

إذاً الاحتمال الأول والثاني باطلان، فلايبقىٰ الا الاحتمال الاخير، وهو ان تكون الكثرة خارجة عن ذات الماهية، مفارقة، وهذا الكلام ايضاً غير تام لان الشيء اللاحق لابد ان تكون الذات قابلة له، وحتى تكون الذات قابلة له لابد ان تكون مادية، لأن المادة هي التي تقبل ان تكون لها حالة منتظرة، أي تقبل الاعراض، بينما المجرد مجرد عن المادة، وعلى هذا الاساس فلا يمكن ان تكون الكثرة خارجة مفارقة.

إذاً كل ماهية كثيرة الافراد تكون مادية، وهذا ينعكس بعكس النقيض الى ان كل ماهية غير مادية، ومجردة لاتكون كثيرة الافراد فالماهية المجردة ليس لها افراد كثيرة، وانما هي نوع منحصر بفرد واحد.

امكان الكثرة الافرادية في العقل المفارق:

لو فرضنا ان فرداً من افراد النوع المادي، ـ كالانسان ـ يتحرك بالحركة الجوهرية، أي يتكامل بفعل ارتياض روحي وعبادات، فهو يتصاعد ويطوي مدارج الكمال من عالم المادة الى عالم المثال، ومن عالم المثال الى عالم العقل، لان الحركة الجوهرية تقتضي التحرر من المادة والقوة وبلوغ الفعلية، والوصول الى التجرد التام، فاذا تجرد تجرداً تاماً واصبح عقلاً مستفاداً، فحينئذ لايكون نوعاً منحصراً في فرد، فزيد مثلاً الذي بلغ هذه الحالة، ـ حسبما يقولون ـ لايكون نوعاً منحصراً في فرد، وانما يبقىٰ مصداقاً من مصاديق

الانسان، يعني تمكن الكثرة الفردية فيه، لأنه يستصحب تميزه الفردي الذي كان عندما كان مادياً.

الكثرة النوعية في العقل المفارق:

اذا كانت الكثرة الفردية في العقل المفارق مستحيلة، ولم تكن له افراد، فهو نوع منحصر في فرد. نعم يمكن ان توجد منه انواع متباينة، وكل نوع منحصر في فرد، وهذه الكثرةالنوعية، والانواع المتعددة، يمكن ان نتصورها على وجهين:

١ ـ طولية: يعني العقل الاول هو النوع الاول منحصر في فرد، ثم هذا يصدر منه عقل ثانٍ، والذي هو نوع ثانٍ ايضاً منحصر في فرد أيضاً، ويصدر منه ثالث ورابع وخامس الى العاشر، كما قال المشاؤون بذلك.

٢ـ عرضية: بمعنىٰ يوجد عقل في عرض عقل آخر، وكل منهما نوع مستقل برأسه، كما قال الاشراقيون، أي ليس بينهما عليّة ومعلولية، بمعنىٰ ليس بينهما طولية، لان الطولية تعني العليّة والمعلولية هنا.

فالكثرة العرضية ان تكون هناك عقول متعددة، وكل واحد منها نوع مباين للنوع الآخر، وكل منها في عرض الآخر، أي في رتبة واحدة وعلى صعيد ومستوىٰ واحد، بمعنىٰ لايكون احدها علة للآخر ولا بعضها معلولاً للآخر، وانما هي بمجموعها معلولة لعقل واحد فوق هذه المجموعة بتمامها.

الفصل الحادي عشر

في العقول الطولية وأول مايصدر منها

ذهب الحكماء الى ان الصادر الأول منه تعالى لابد أن يكون واحداً، وهذه الفكرة تقوم على اساس ان الباري تعالى واحد بسيط فيذاته من جميع الجهات وليس فيه جهات كثيرة، فاذا كان كذلك يمتنع ان يصدر منه الكثير. بناءً على ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد، فلا يمكن ان تصدر منه الكثرة، سواء كانت الكثرة اشياء كثيرة مجردة أو اشياء كثيرة مادية.

وعلى هذا الاساس قالوا لابد ان يكون الصادر من الباري تعالىٰ في أول الامر عقل واحد، وهذا الواحد واحد بالوحدة الحقة الظلية، لانه ظل وتجلٍ لوجوده تعالى، بينما الباري واحد بالوحدة الحقة الحقيقية.

ثم ان هذا الصادر الاول، كما في تعبيرهم، يصدر منه ثانٍ، والثاني يصدر منه ثالث، وهكذا، حتى تتعدد الجهات فيمكن ان يصدر الكثير تبعاً لتعدد الجهات.

ان الصادر الاول الذي افترضوه متقدم في الوجود على غيره من الموجودات الممكنة، فاذا كان متقدماً عليها كان علة لها، فهو علة متوسطة بين كل الموجودات والباري تعالىٰ. وكأن ذلك من قبيل الطاقة الكهربائية في الضغط العالي، إذْ لانستطيع ان نضيء بها المصباح مباشرة، وانما لابد من محوّلة، هذه المحوّلة مهمتها تخفيف الفولتية،

يعني تجعلهابفولتية منخفضة، ثم بعد ذلك تكون هذه الكهرباء قابلة لان نستعملها في الاضاءة أو في تشغيل الاجهزة التي تعمل بالكهرباء مثلاً.

هنا ايضاً افترضوا ان الفيض الذي يصدر من الباري تعالىٰ، لانه بسيط وغير متعدد الجهات، فلابد ان يصدر منه صادر أول، والصادر الأول يصدر منه ثانٍ، يعني يكون الصادر الأول علة متوسطة بين الباري وبين الموجودات الامكانية، والجهات في الثاني تكون اكثر، فيصدر منه ثالث، وهكذا.

اشــكال:

هذا الاشكال طرحه المتكلمون وهو اشكال معقول، حيثُ يقال: أليس في ذلك تحديد لقدرة الله تعالى المطلقة الواجبة، لان الله سبحانه وتعالى قادر على كل شيء، فاذا كان قادراً على كل شيء، فلا معنىً لان نقول انه لاتصدر منه هذه المخلوقات مباشرة، وانما أول مايصدر منه العقل الاول، ثم بعد ذلك يصدر منه ثانٍ، وثالث، ثم تصدر منه المخلوقات؟

جواب الاشكال:

قالوا ان القدرة انما تتعلق بالممكن، أي ان العجز هنا في القابل لا في الفاعل.

فالباري تعالى قدرته لاتتعلق إلّا بالممكنات، اما المحالات الذاتية كسلب الشيء عن نفسه واجتماع النقيضين وارتفاعهما، فهي امور عدمية، والامور العدمية المحالة لاتتعلق بها القدرة.

وكون هذه الامور لاتتعلق بها القدرة لايعني ذلك تقييداً لاطلاق قدرته، وانما يعني ان المحالات الذاتية اساساً أمور عدمية غير قابلة لان تتعلق بها القدرة.

من هنا قالوا: ان هذا ليس تقييداً لقدرة الله، لان صدور الكثير من حيثُ هو كثير من الواحد من حيثُ هو واحد ممتنع، والباري تعالىٰ واحد بسيط ليس فيه تعدد في الجهة، فيكون صدور الكثير من حيثُ هو كثير منه ممتنع. كما ان المحالات الذاتية لاتقبل تعلق

القدرة بها.

لكن بعض حكماء الاسلام وجدوا ان قاعدة الواحد هذه تصدق على الفاعل الموجب المجبور خاصة، أما الباري تعالىٰ فمن الخطإ تطبيق هذه القاعدة على كيفية افاضته وخلقة لعالم الامكان، لان الباري فاعل مختار، ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل.

تعدد الجهة في العقل الاول:

العقل الاول او الصادر الاول من الباري تعالى تتعدد فيه الجهة، لان العقل الاول ممكن، وكل ممكن زوج تركيبي مؤلف من ماهية ووجود، فهو لانه ممكن ذو ماهية، فيكون مركباً من ماهية ووجود، وهذا تعدد في الجهة.

ومن ناحية اخرىٰ يكون هذا العقل الاول عاقلاً لذاته وعاقلاً للواجب تعالىٰ وعاقلاً للعقل الثاني الذي يصدر منه فتتعدد فيه الجهة، من هذه الناحية.

قالوا تتعدد فيه الجهة لانه يعقل ذاته، ويعقل الواجب، ويعقل العقل الذي يصدر منه، فيمكن ان يكون مصدراً لاكثر من معلول، ولكن يحتاج الى ان يصدر منه ثانٍ تتعدد فيه الجهات أكثر، وثالث تتعدد فيه الجهات أكثر، وهكذا، حتى نصل الى العقل الذي اعتبروه العقل العاشر، وعبروا عنه بالعقل الفعال، والجهات التي فيه كثيرة ومتعددة، لكي يصدر عنه عالم المثال، باعتبار ان عالم المثال يقع تحت عالم العقل ومعلول لعالم العقل والجهات فيه كثيرة جداً، ولا تفي بصدورها الجهات المحدودة في العقل الاول أو الثاني أو الثالث، فلابد من صدورسلسلة عقول، وكل عقل يصدر تتعدد فيه الجهات، حتى نصل الى جهات الكثرة في العقل العاشر، كما يفترضون، الى عدد يفي بصدور عالم المثال وما فيه من جهات كثرة عديدة.

وعلى هذا الاساس قالوا بوجود عقول طولية كثيرة، انهاها المشاؤون الى عشرة.

غير ان المصنف قال: لايوجد لدينا طريق لاحصائها، فيمكن ان تكون عشرة، ويمكن ان تكون اقل أو اكثر.

هذا الكلام بناءً على وجود هذه العقول التي افترضتها الفلسفة القديمة.

الفصل الثاني عشر

في العقول العرضية

الاشراقيون قالوا بوجود عقول عرضية، كل عقل في عرض الآخر، وليس أحدها علة ولا معلولاً للآخر، وانما هذه العقول العرضية كلها معلولة لعقل واحد، وهذه العقول العرضية ـ كما قالوا ـ مضاهية ومقارنة للانواع المادية في هذا العالم، فكل واحد منها يدير مايحاذيه من النوع.

وهي ما تعرف بالمثل الافلاطونية، أو المفارقات النورية، أو أرباب الانواع، لان هذه الفكرة ابتكرها افلاطون، ثم تشبعت بعناصر من الحضارات الشرقية في الافلاطونية الجديدة في مدرسة الاسكندرية، وهي تفترض ان كل واحدة من هذه المجردات هي نسخة نموذجية لنوع من الانواع الموجودة في عالم الطبيعة، وهي تشتمل على كل كمالات النوع، ومهمتها تدبير النوع في عالم الطبيعة كالانسان، يعني تقع في مرتبة وسطى بين الباري تعالى والانسان. وهذا ماقاله افلاطون.

لكن هذه العقول أنكرها المشاؤون فقالوا: ان الذي يقوم بعملية تدبير النوع في عالم الطبيعة هو العقل الفعال الذي هو العقل العاشر.

ان هذه المثل الافلاطونية، أو المفارقات النورية أو أرباب الانواع، توجد في تفسيرها مذاهب شتى، فيقول ملا صدر: ان لكل نوع من الانواع المادية فرداً مجرداً في أول

الوجود، فالإنسان مثلاً له فرد مجرد، وهذا الفرد المجرد يشتمل على كمالات الانسان، فيقوم بتدبير الانسان، يعني يدبر الصورة النوعية للانسان، أي يخرج هذه الانواع المادية من حالة القوة الى الفعل، فمثلاً الانسان يخرجه من كونه نطفة الى علقة الى مضغة الى جنين الى انسان، لأنه هو الذي يدبر هذا النوع ويحركه حركة جوهرية، فاذا تحرك جوهره تتحرك اعراضه تبعاً لذلك.

اما الدليل على كلامهم هذا فقد قالوا:

١ ـ ان القوىٰ النباتية، أي الكائن الحي النباتي، لها قوىٰ غاذية ونامية ومولدة، فهي تتغذىٰ وتنمو وتتكاثر. وكل كائن حي ينمو بهذا الوضع الخاص يطلق عليه نبات.

ولما كانت القوى النباتية متغيرة بتغير النبات، ومتحللة بتحلل النبات، إذاً هي لاشعور ولا ادراك لها، فلا يمكن ان تكون هذه القوىٰ هي الاسباب الموجدة لكل هذا التنوع، على مافيها من نظام دقيق يحير الالباب والعقول، فلابد ان يكون لهذا النظام المتقن ربٌّ للنوع، وهو جوهر عقلي يدبر نوع النبات، ويوصل النبات الى غايته والى كماله، فيكتمل هو بذلك.

لكن المصنف ناقش في ذلك، فقال: لماذا ننسب ذلك الى رب النوع، ولماذا لانقول: ان هذا الحديد له قابلية للمطاوعة بالطرق، وان قوته اتت من صورته النوعية، أي من كونه حديداً، من الحديدية التي فيه. وهكذا كل شيء في هذا العالم منشأ ماله من آثار صورته النوعية التي أودعها الله تعالى فيه وليس المفارقات النورية.

٢ ـ ان الانواع الموجودة في عالمنا هذا، على النظام الجاري فيها، ليست واقعة صدفة، وانما لها نظام، ونظامها الدائمي يمثل علل حقيقية، يعني هذه الانواع الموجودة في عالمنا موجودة ضمن نظام، وهذا النظام يمثل نظام العلية والمعلولية، ونظام العلية يعني أنه لابد ان تكون هناك علل خارج هذه الانواع، وهذه العلل هي علل مجردة، مهمتها تدبير هذه الانواع المادية.

وليس صحيحاً ماقالته الطبيعيات القديمة من أن الآثار الموجودة في هذه الانواع تعود الى الامزجة والى الافاعيل والتخاليط، لأن كلام الطبيعيات هذا ليس عليه دليل.

إذاً افترضوا ان كل نوع مثالي كلي مهمته تدبير الافراد التي تحته، وليس معنىٰ كونه كلياً انه يجوز ان يصدق على كثيرين، بمعنىٰ الكلية المنطقية، وانما معنىٰ كونه كلياً انه واسع بسبب تجرده، فتكون نسبته الى كافة الافراد نسبةً واحدة.

وهذا الكلام ايضاً لايقبله المصنف، لانه يقول: ان هذه الآثار المترتبة على كل نوع، تستند الى صورتها النوعية، فالنار لانها نار تحرق، والدهن لانه دهن دسم، والذهب لانه ذهب يلمع، وإلا لو لم تستند الى صورتها النوعية والى ذاتها فلا تتحقق نوعية النوع، ولذلك فالآثار المختصة بكل نوع مصدرها هو الصورة الجوهرية، فانها هي المصدر القريب لهذه الآثار وان وجود آثار مشتركة دليل على ان هناك جوهراً يمثل موضوعاً ومحوراً مشتركاً لهذه الآثار.

إذاً الفاعل الموجد لهذا النظام الجاري في النوع، والذي يفعل الصور النوعية، هو الله سبحانه وتعالىٰ.

لكنهم قالوا ان الذي يفعل الصور النوعية، بناءً على الايمان بالعقول، هو جوهر مجرد مفارق للمادة، هو الذي يفيض الصور النوعية على المادة. فالمادة المستعدة لقبول الصورة، يفيض عليها الجوهر المجرد هذه الصورة. ولذلك تختلف الصور باختلاف استعدادات المواد، فهذه المادة تقبل صورة الحديدية، وتلك تقبل صورة الذهبية، وهكذا.

واما كون هذا الجوهر المجرد الذي يفترضونه هو عقل عرضي أو انه عقل طولي، فلا يدل عليه هذا الكلام.

٣ـ الاستدلال بقاعدة امكان الاشرف، وهذه القاعدة تقوم على اساس ان كل ممكن من الممكنات، أي كل شيء في عالم الامكان إذا وجد وكان بمستوىً خسيس ومتدنٍّ من المميزات والخصائص، فيتقدم عليه ما وجوده أعلى وأشرف منه، من حيثُ الصفاتُ. إذ هناك ممكن أشرف منه يشتمل على كلِّ كمالاته، وهو مثاله المجرد، وهذا الاشرف لابد ان يكون مصدراً للادنىٰ والاقل والاخس.

فمثلاً اذا كان يوجد حديد في عالم الطبيعة والمادة، فهو ناقص واخس وبمستوىً

متدنٍّ، فيلزم وجود حديد آخر مجرد له من الصفات ماهو بدرجة أكمل وأشرف.

يقول المصنف في مناقشة هذا الكلام: انه يتم بناءً على التسليم بأن قاعدة إمكان الاشرف تجري في المقام، ولكنها لاتجري، لان هذه القاعدة تثبت لنا مثلاً وجود انسان مجرد حاوٍ جميع كمالات الانسان. لان صدق مفهوم الانسان على ذلك الموجود في العالم المجرد لايوجب كونه حقيقة انساناً، بل يمكن ان يكون صادقاً عليه مفهوم الانسان وهو ليس بانسان، لان صدق المفهوم تارة يكون صدقاً ماهوياً مأخوذاً في حد الشيء، كصدق الانسان على زيد، وأخرىٰ لايكون صدقاً ماهوياً، وانما المفهوم ينطبق على مصداقه، كما في المعقولات الثانية.

وهنا يمكن ان يكون العقل الفعال هو الذي يحتوي جميع كمالات الانسان، ويصدق عليه انه انسان وان لم يكن انساناً حقيقة، لكن يصدق عليه أنه انسان لاجل اشتماله على كمالات هذا النوع الارضي الموجود في عالم الطبيعة وهو الانسان، لكنه حقيقةً ليس بانسان، وانما هو عقل.

كذلك ينطبق على العلم الحضوري انه علم مع انه لاتصدق عليه ماهية العلم، لان العلم كيف نفساني، وماهية من الماهيات، بينما العلم الحضوري وجود، والوجود غير الماهية. كما ان العلة واجدة لكل كمالات المعلول، لكن حقيقة العلة غير المعلول. إذاً قاعدة امكان الاشرف لاتنطبق في المقام.

الفصل الثالث عشر

في المثال

عالم المثال يسمىٰ بعالم الخيال المنفصل، في مقابل الخيال المتصل، الذي هو الصورة الخيالية الموجودة لدىٰ الانسان، بينما عالم الخيال المنفصل هو عالم المثال.

ويريدون بعالم المثال هو العالم الذي يتوسط بين عالم المادة وعالم العقل، ويسمىٰ ايضاً بالبرزخ، لان كل شيء متوسط هو برزخ.

وهذا البرزخ غير عالم البرزخ الذي يكون بين القيامة والموت، لان ذلك البرزخ يأتي بعد عالم المادة، بينما هذا البرزخ الذي هو عالم المثال قبل عالم المادة.

يقال ان عالم المثال مفارق للمادة دون آثارها، لان فيه صوراً شبحية، فيها ابعاد المادة وشكلها، كالصورة التي في المرآة. وهذه الصور الجوهرية الجزئية التي فيه صادرة من العقل الفعال، الذي هو آخر العقول الطولية عند المشائين، أو من العقول العرضية عند الاشراقيين.

وهذه الصورة الجزئية يمكن ان تتمثل بأشكال متعددة بحسب الاشخاص الذين يتخيلونها. وكأنها بمثابة الماء الواحد الذي يأخذ شكل الاناء الذي يوضع فيه، أو يأخذ لون الاناء الذي هو فيه. فيمكن ان تكون هذه الصورة الجزئية الواحدة التي هي صورة

شخص معين حتىٰ يمكن ان يتصورها كل واحد منّا بشكل وهيئة معينة ، وان كانت هذه الصورة في عالم المثال واحدة، فهنا تحصل صور متعددة ، اي حسب تصور ذهن كـل شخص من الاشخاص يتخيلها ، وهذا لايثلم وحدة الصورة في عالم المثال .

*　　*　　*

الفصل الرابع عشر

في العالم المادي

العالم المادي الذي يمثل عالم الطبيعة يعتبر أدنئ مراتب الوجود في نظام الوجود في الفلسفة القديمة، ويتميز عن غيره بانه عالم القوة وعالم الاشياء المادية، ولذلك يكون عالم المادة متحركاً، فكل شيء فيه يخرج من حالة القوة الى حالة الفعلية بـالتدريج، وهذا الخروج من القوة الى الفعلية عادةً ماتحصل امامه حواجز وموانع، فالإنسان الذي لديه استعداد ان يكون عالماً، ربما توجد عوائق تمنعه من التعلم، أي الخروج من القوة الى الفعلية وصيرورته عالماً.

ان هذا العالم تحكمه قوانين طبيعية، فقد اكتشف العلم الحديث قسماً منها، والمصنف يقول: ان ماخفي اكثر، لان في هذا العالم أسراراً لم يـحصل العـلم الحـديث الا شـيءٌ محدود منها.

وان هذا العالم لو لاحظناه بمجموعه فهو كالقافلة الواحدة التي تتحرك باتجاه الكمال بحركة صعودية، إذ تتحرر من القوة والمادة بشكـل تـدريجي نـحو العـقلية، لتـتجرد تجرداً تاماً.

وهذه الحركة التي نراها في الاعراض هي دليل على الحركة التـي فـي الجـواهـر، فالجواهر في هذا العالم متحركة بحركة جوهرية، والاعراض متحركة ايضاً تبعاً لها.

يتحرك هذا العالم لكي يبلغ الكمال والفعلية المحضة، لانه في حركته دائماً يخرج من القوة الى الفعلية.

قد يقال: اذا كان العالم متغيراً، فيلزم ان تكون علته متغيرة ايضاً.

الجواب: قلنا فيما سبق ان تغير العالم لايلزم منه ان تكون علته متغيرة، وانما بناء على الحركة الجوهرية يمكن ان نقول: ان الباري تعالى لم يخلق ذات العالم ثم جعل له التغير والتجدد، وانما خلق العالم متجدداً بذاته، فان الموجد أوجد المتجدد، ولم يوجد المتجدد متجدداً. وبعبارة أخرىٰ ان الجعل بسيط وليس جعلاً تأليفياً تركيبياً، فلذلك لايرد محذور استناد المتغير الى الثابت وارتباط الحادث بالقديم.

❊ ❊ ❊

الفهـــرس

مقدمة الناشر ٥
مقدمة المؤلف ٧

مبادئ الفلسفة

معنى الفلسفة........................ ١١
الفلسفة والسفسطة ١١
الفلسفة محور العلوم........................ ١٢
أقسام الفلسفة ١٢
أولاً ـ العلوم النظرية، او الحكمة النظرية ١٢
أ ـ الالهيات ١٢
ب ـ الرياضيات ١٣
ج ـ الطبيعيات........................ ١٣
ثانياً ـ العلوم العملية، او الحكمة العملية........................ ١٤
مسائل الفلسفة........................ ١٦
١ – الالهيات ١٦
٢ – المنطق........................ ١٦

٣ – نظرية المعرفة ١٦
٤ – الاخلاق ١٧
٥ – فلسفة الجمال ١٧
٦ – فلسفة الدين ١٧
٧ – فلسفة العلم ١٧
نشأة الفلسفة ١٨
المصطلح المقابل لكلمة الفلسفة عند الامم الأخرى ١٨
أين ظهر التفكير الفلسفي؟ ١٩
التاريخ الصحيح للفلسفة ١٩
منابع الفلسفة اليونانية ٢٠
الفلسفة اليونانية تلتهم التراث الشرقي ٢٠
مسار الفلسفة الاوروبية ٢١
أزمنة الفلسفة الاوروبية ٢٢
١ – عصر الحكماء ماقبل سقراط ٢٢
٢ ـ عصر نضوج الفلسفة اليونانية ٢٣
دور سقراط ٢٣
دور افلاطون ٢٤
دور أرسطوطاليس ٢٥
٣ – العصر الهلينستي ٢٥
أ – المدرسة الايبقورية ٢٦
ب – المدرسة الرواقية ٢٧
جـ ـ مدرسة الاسكندرية ٢٧
٤ ـ العصر الوسيط ٢٩
أ ـ آباء الكنيسة ٢٩
ب – الفلسفة المدرسية ٣١
القديس اوغسطين ٣٠

امتداد الاوغسطينية ٣١
التوماويـة ٣١
ظهور الاســمية ٣٢
٥ ـ عصر النهضة ٣٣
فرنسيس بيكون اشد المناهضين لأرسطو ٣٤
الكوجيتو الديكارتي والعقلانية الاوروبية ٣٤
٦ ـ عصر التنوير ٣٦
٧ - عصر سيادة الفلسفة الألمانية ٣٧
عمانوئيل كانت ٣٧
فريدريك هيغل ٣٩
٨ ـ القرن التاسع عشر ٣٩
مذاهب القرن التاسع عشر ٤٠
٩ ـ القرن العشرين ٤١
أ – المنطق الرياضي ٤١
ب – الظاهراتية (الفنومنولوجيا) ٤٢
ج – الوضعية المنطقية ٤٣
د – الوجوديـة ٤٤
هـ – مدرسة فرانكفورت ٤٥
و – البنيوية ٤٦
ز – مابعد البنيوية ٤٧
وظيفة الفلسفة ٤٩
التباس مفهوم الفلسفة ٤٩
تاريخ الاختلاف حول الفلسفة ٤٩
القضايا الكبرى في الفكر قضايا فلسفية ٥٠
قوانين العلوم الطبيعية تنبثق من قوانين فلسفية ٥٠
الفلسفة حاجة عقلية ٥٢

مَنْ هو الفيلسوف ٥٢
الفلسفة مظهر الرقي الحضاري ٥٣
الفلسفة تؤسس للنهضة ٥٤
الوظيفة التحليلية النقدية للفلسفة ٥٥
الفلسفة والحقائق الالهية ٥٦
الفلسفة الإسلامية ٥٧
مسائل الفلسفة الإسلامية ٥٨
مصادر إلهام التفكير الفلسفي في الاسلام ٦٠
المصادر الإسلامية ٦١
منابع الحياة العقلية في نظر الاستشراق التقليدي ٦١
١ ـ القرآن الكريم ٦٣
القرآن محور المعارف الإسلامية ٦٤
القرآن كتاب استدلالي ٦٤
٢ـ السنة الشريفة (الاحاديث الشريفة، ونهج البلاغة، والمأثورات الاخرى عن الرسول صلىٰ الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام) ٦٦
التوحيد في نهج البلاغة ٦٧
الفلسفة في آثار أهل البيت عليهم السلام ٦٨
مدارس الفلسفة الإسلامية ٧٢

منهج الدرس الفلسفي عند العلامة الطباطبائي

محطات حياة العلامة الطباطبائي ٧٧
الاولىٰ: مرحلة التكوين ٧٧
الثانية: مرحلة النضوج الفلسفي والعلمي ٧٨
الثالثة: مرحلة العمل بالفلاحة ٨٠
الرابعة: مرحلة تأسيس مدرسة قم القرآنية والفلسفية والسلوكية ٨١

علوم الحكمة في الحوزة في مطلع القرن الرابع عشر الهجري ٨٣
العلّامة الطباطبائي يجسّد الحكمة العملية في سلوكه ٨٩
١ ـ العفاف في العيش ٨٩
٢ ـ التواضع والبساطة في الحياة ٩١
٣ ـ الجدّيّة وقوّة الإرادة ٩٣
٤ ـ الرفق والشفقة والمداراة في العشرة ٩٤
٥ ـ من آدابه مع تلامذته ٩٧
٦ ـ عمق الصلة بالله ٩٨
الآثار الفلسفيّة للعلّامة الطباطبائي ١٠٠
منهج البحث الفلسفي عند العلامة الطباطبائي ١٠٢
١ ـ الاستناد الىٰ البرهان في البحث الفلسفي ١٠٢
٢ ـ عدم الخلط بين الادراكات الحقيقية والاعتبارية ١٠٣
٣ ـ التسلسل المنهجي للمسائل وتنظيمها تنظيماً منطقياً متسقاً ١٠٤
٤ ـ التصوير الدقيق للمسائل ١٠٥
٥ ـ بيان المسائل بصورة موجزة مكثفة ١٠٥
٦ ـ تحرير البحث الفلسفي من الطبيعيات الكلاسيكية والاستعانة بمعطيات العلم الحديث ١٠٧
٧ ـ تصحيح نسب المسائل الفلسفية واكتشاف ابداع الفلسفة الإسلامية ١٠٨
٨ ـ الكشف عن المناهل الاصيلة للفلسفة الإسلامية ١١٠
٩ ـ استلهام الفلسفة الالهية من الكتاب والسنة ١١١
١٠ ـ اعتماد منهج البحث المقارن ١١٣
١١ ـ تجسير العلاقة بين الفلسفة الشرقية والغربية ١١٣
١٢ ـ الدقة والايجاز والوضوح في التدريس ١١٥
العلامة الطباطبائي مؤسس حلقة قم الفلسفية ١١٦
الابداع الفلسفي للعلّامة الطباطبائي ١٢١
أ ـ تقرير برهان الصديقين ببيان جديد ١٢١

ب ـ التفكيك بين الإدراكات الحقيقية والاعتبارية ١٢٥
ج ـ استنتاج مجموعة ثمرات من القول بالحركة الجوهرية ١٢٧
د ـ تنظيم مباحث «نظرية المعرفة» في الفلسفة الإسلامية ١٢٩
هـ ـ إبداعات أخرىٰ ١٣١
بداية الحكمة ونهاية الحكمة ١٣٢
خصائص كتابي البداية والنهاية ١٣٢
القرق بين كتابي البداية والنهاية ١٣٣
ما ينبغي لتلميذ الفلسفة ١٣٤

شرح بداية الحكمة

مقدمة في تعريف هذا الفن وموضوعه وغايته ١٣٩
المطلب الأول ـ المقصود بالحكمة الإلهية ١٣٩
المطلب الثاني ـ موضوع الحكمة الإلهية ١٤٠
المسألة الأولى: ما هو المقصود بموضوع العلم؟ ١٤٠
المسألة الثانية: ما هو المقصود بالعرض الذاتي؟ ١٤١
المطلب الثالث ـ ما الغاية من دراستنا للحكمة الإلهية؟ ١٤٣

المرحلة الاولى
في كليات مباحث الوجود

الفصل الاول: في بداهة مفهوم الوجود ١٤٩
النقطة الاولىٰ ١٤٩
النقطة الثانية ١٥٠
النقطة الثالثة ١٥٠

النقطة الرابعة ١٥١
الفصل الثاني: في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي ١٥٥
النقطة الأولى: ما المقصود بالمشترك اللفظي والمشترك المعنوي؟ ١٥٥
النقطة الثانية : متى ظهرت هذه المسألة؟ ١٥٦
النقطة الثالثة: ماهي أهميّة هذه المسألة ؟ ١٥٨
الأقوال في هذه المسألة ١٥٨
الفصل الثالث: في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها ١٦٣
الفصل الرابع: في أصالة الوجود واعتبارية الماهية ١٦٧
١ ـ مختصر تاريخ مسألة أصالة الوجود ١٦٨
٢ ـ ماهي مصادر إلهام القول بنظرية أصالة الوجود؟ ١٦٨
٣ ـ ماهي ثمرة القول بأصالة الوجود؟ ١٦٩
٤ ـ ماهو المقصود بأصالة الوجود؟ ١٧٠
الأقوال في المسألة ١٧٢
الأدلة على أصالة الوجود ١٧٣
القول بأصالة الماهية ١٧٧
القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن ١٧٩
الفصل الخامس: في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة ١٨١
١ ـ الجذور التاريخية للمسألة ١٨١
٢ ـ الأقوال في المسألة ١٨٢
٣ ـ تحرير محل النزاع في هذه المسألة ١٨٣
المراتب العرضية والطولية ١٨٥
التقييد والإطلاق في مراتب الوجود ١٨٧
مانُسب الى المشائين ١٨٧
إشكال وجواب ١٨٩
وحدة الوجود التشكيكية ١٨٩
الفصل السادس: في ما يتخصص به الوجود ١٩٤

الوجود يتخصص بثلاثة وجوه ١٩٤
إشكال مبتنٍ على قاعدة الفرعية ١٩٥
جواب الإشكال ١٩٦
الفصل السابع: في أحكام الوجود السلبية ٢٠١
الحكم الأول ٢٠١
الحكم الثاني ٢٠٢
الحكم الثالث ٢٠٢
الحكم الرابع ٢٠٣
الحكم الخامس ٢٠٣
الوجود غير مركب من جنس وفصل ٢٠٤
الوجود غير مركب من مادة وصورة ٢٠٥
الوجود غير مركب من أجزاء مقدارية ٢٠٦
الوجود ليس نوعاً ٢٠٧
الفصل الثامن: في معنى نفس الأمر ٢٠٨
أنواع المعقولات ٢٠٩
معنى آخر لنفس الأمر ٢١٠
الفصل التاسع: الشيئية تساوق الوجود ٢١٢
معنى المساوقة ٢١٢
الوجود والشيئية متساوقان ٢١٣
شبهة المعتزلة ٢١٣
جواب الشبهة ٢١٥
الفصل العاشر: في أنه لا تمايز ولا عليّة في العدم ٢١٦
١ ـ لا تمايز في الأعدام ٢١٧
العدم المطلق والعدم المضاف ٢١٧
٢ ـ لاعلية في العدم ٢١٨
الفصل الحادي عشر: في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه ٢١٩

معنىٰ المعدوم المطلق ٢١٩
المعدوم المطلق لايخبر عنه ٢١٩
اشـــكال ٢٢٠
جواب الاشكال ٢٢٠
الفصل الثاني عشر: في امتناع إعادة المعدوم بعينه ٢٢٤
معنىٰ امتناع اعادة المعدوم ٢٢٤
رأي الحـكماء ٢٢٥
الأدلة على هذه المسألة؟ ٢٢٦
رأي جماعة من المتكلمين ٢٢٨
معـنىٰ المعاد ٢٢٨

المرحلة الثانية

في انقسام الوجود الى خارجي وذهني

الفصل الاول: في الوجود الخارجي والوجود الذهني ٢٣١
الخارجية المطلقة والخارجية بالقياس ٢٣١
تاريخ بحث الوجود الذهني ٢٣٢
أهمية البحث في هذه المسألة ٢٣٣
نظريات الوجود الذهني ٢٣٣
نظرية الحكماء ٢٣٣
نظرية الشـبح ٢٣٦
مناقشة نظرية الشبح ٢٣٦
نظريـة الإضافة ٢٣٧
مناقشة نظرية الإضافة ٢٣٧
ملخص لما سبق ٢٣٨

الاشكالات على نظرية الحكماء ٢٣٨
الإشكال الاول ٢٣٨
الإشكال الثاني ٢٣٩
جواب الإشكال الاول ٢٤٠
جواب الإشكال الثاني ٢٤١
جواب القوشجي ٢٤٢
مناقشة جواب القوشجي ٢٤٢
جواب صدر الدين الدشتكي ٢٤٣
مناقشة جواب الدشتكي ٢٤٤
جواب الدواني ٢٤٥
مناقشة جواب الدواني ٢٤٦
جواب صدر المتألهين ٢٤٦
الفرق بين نظرية الحكماء والنظريات الاخرىٰ ٢٤٨
مصطلحات الحمل ٢٤٩
الحمل الشائع ٢٤٩
المحمول بالضميمة ٢٥٠
الإضافة المقولية والاشراقية ٢٥٠
المحمول أو الحمل بالصميمة ٢٥٠
جواب صدر المتألهين على الإشكال ببيان آخر ٢٥١
إشكال المحقق السبزواري على ما أورده صدر المتألهين ٢٥٢
الإشكال بتقرير آخر ٢٥٣
جواب إشكال المحقق السبزواري ٢٥٥
الإشكال الثالث ٢٥٥
جواب الإشكال الثالث ٢٥٥
الإشكال الرابع ٢٥٦
جواب الإشكال الرابع ٢٥٦

الإشكال الخامس ٢٥٦
جواب الإشكال الخامس ٢٥٧
الإشكال السادس ٢٥٨
جواب الإشكال الســادس ٢٥٩
الإشكال السابع ٢٥٩
جواب الإشكال السابع ٢٦٠

المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود الى ما في نفسه و ما في غيره

الفصل الاول: الوجود في نفسه والوجود في غيره ٢٦٣
نتائــــج ٢٦٤
الفصل الثاني: كيفية اختلاف الوجود الرابط والمستقل ٢٦٦
الفصل الثالث: من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه ٢٦٨

المرحلة الرابعة

في المواد الثلاث- الوجوب والإمكان والامتناع

الفصل الاول: في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها ٢٧٣
انحصار المواد في الثلاث ٢٧٤
معنى المواد الثلاث ٢٧٤
الفصل الثاني: انقسام كل من المواد الى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس ٢٧٦
الفصل الثالث: واجب الوجود ماهيّته إنيّته ٢٧٩
الفصل الرابع: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ٢٨٤
الفصل الخامس: في أن الشيء مالــم يجب لا يوجد، وبطلان القول بالأولوية . ٢٨٦

الشيء مالم يجب لايوجد ٢٨٦
بطلان الأولوية ٢٨٧
وجوب الموجود الممكن ٢٨٨
الضرورة بشرط المحمول ٢٨٩
الفصل السادس: في معاني الإمكان ٢٩٠
١ ـ الإمكان العام ٢٩٠
٢ ـ الإمكان الخاص ٢٩١
٣ ـ الإمكان الأخص ٢٩١
٤ ـ الإمكان الاستقبالي ٢٩٣
٥ ـ الإمكان الوقوعي ٢٩٤
٦ ـ الإمكان الاستعدادي ٢٩٥
الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي ٢٩٦
الفرق بين الإمكان الاستعدادي والوقوعي ٢٩٧
الفصل السابع: في ان الإمكان اعتبار عقلي، وانه لازم للماهيّة ٢٩٨
الإمكان اعتبار عقلي ٢٩٨
الإمكان لازم الماهية ٢٩٩
الفصل الثامن: في حاجة الممكن الى العلة وماهي علّة احتياجه إليها ٣٠١
حاجة الممكن الى العلة ٣٠١
لماذا يحتاج الممكن الى العلة ٣٠٢
الإمكان علة حاجة الممكن الى العلة ٣٠٣
مناقشة نظرية الحدوث ٣٠٥
الفصل التاسع: الممكن محتاج الى علته بقاءً كما انه محتاج اليها حدوثاً ٣٠٧
البرهان الأول ٣٠٨
البرهان الثاني ٣٠٨
خاتـــمة ٣٠٩

المرحلة الخامسة

في الماهية وأحكامها

الفصل الاول: الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي ٣١٧
أن الماهيّة من حيثُ هي ليست إلّا هي ٣١٧
الفصل الثاني: في اعتبارات الماهيّة وما يلحق بها من المسائل ٣١٩
ملخص تاريخ البحث في اعتبارات الماهية ٣١٩
الماهية الذهنية والخارجية ٣١٩
اعتبارات الماهية ٣٢٠
الماهية بشرط لا ٣٢١
الماهية اللا بشرط المَقْسَمي ٣٢٢
(الماهية اللابشرط) القِسْمي والمَقْسَمي ٣٢٣
الماهية في الخارج ٣٢٤
الماهية في الذهن ٣٢٤
وجود الطبيعي ٣٢٥
الفصل الثالث: في معنى الذاتي والعرضي ٣٢٦
الفرق بين الذاتي وغير الذاتي ٣٢٧
الفصل الرابع: في الجنس و الفصل والنوع وبعض مايلحق بذلك ٣٢٩
الماهية التامة و الناقصة ٣٢٩
الجنس و الفصل ٣٢٩
لحاظ الماهيّة المشتركة ٣٣٠
الفصل و الصورة ٣٣١
نتائج ٣٣٢
الفصل الخامس: في بعض احكام الفصل ٣٣٤
اقسام الفصل ٣٣٤

الفصل المنطقي ٣٣٤
الفصل الاشتقاقي ٣٣٦
حقيقة النوع هي فصله الأخير ٣٣٦
الفصل غير مندرج تحت الجنس ٣٣٧
الفصل السادس: في النوع وبعض احكامه ٣٣٨
الماهيّة النوعية توجد اجزاؤها في الخارج بوجود واحد ٣٣٨
الأنواع المادية مركبات حقيقية ٣٣٩
الفرق بين المركب الحقيقي والانضمامي ٣٣٩
التركيب بين المادة والصورة حقيقي ٣٤٠
النوع المنحصر في الفرد ٣٤٠
الفصل السابع: في الكلي والجزئي ونحو وجودهما ٣٤٣
الفصل الثامن: في تميُّز الماهيّات وتشخُّصها ٣٤٥
معنى التميّز والتشخُّص ٣٤٥
التميز وصف إضافي ٣٤٥
أنحاء التميز ٣٤٦
التميز بناء على القول بأصالة الماهيّة ٣٤٧
التشخص في الانواع المجردة والماديّة ٣٤٧

المرحلة السادسة

في المقولات العشر

الفصل الاول: تعريف الجوهر والعرض ـ عدد المقولات ٣٥١
معنىٰ المقولات ٣٥١
كيفية توالد المعقولات في الذهن ٣٥٣
أقسام المعقولات ٣٥٣

الفرق بين المعقولات الأولية والمعقولات الثانية ٣٥٤
المقولـة ٣٥٦
الجوهر والعرض ٣٥٦
تعريف الجوهر ٣٥٧
تعريف العرض ٣٥٨
الدليل على وجود الجوهر والعرض ٣٥٨
المقولات لا أجناس فوقها ٣٥٩
الفرق بين الجوهر والعَرَض ٣٥٩
عدد المقولات ٣٥٩
الفصل الثاني: في أقسام الجوهر ٣٦١
معـنىٰ العقل ٣٦٢
معنىٰ النفس ٣٦٣
معنىٰ المادة ٣٦٣
معنىٰ الصورة ٣٦٤
معنىٰ الجسم ٣٦٥
رأي المصنف في أقسام الجوهر ٣٦٥
الفصل الثالث: في الجســم ٣٦٧
الجسم الطبيعي والجسم التعليمي ٣٦٨
حقيقة الجسم ٣٦٩
مناقشة الآراء ٣٧٠
الفصل الرابع: في إثبات المادة الأولىٰ والصورة الجسمية ٣٧٢
تتـمة ٣٧٣
الفصل الخامس: في اثبات الصور النوعية ٣٧٤
تتـمة ٣٧٥
الفصل السادس: في تلازم المادة والصورة ٣٧٦
الفصل السابع: في ان كلاً من المادة والصورة محتاجة الى الأخرى» ٣٧٨

حاجة الصورة الى المادة ٣٧٩
حاجة المادة الى الصورة ٣٨٠
الصورة جزء العلة لوجود المادة ٣٨٠
علة وجود المادة ٣٨١
الإشكال الأول ٣٨٢
الإشكال الثاني ٣٨٣
جواب الاشكالين ٣٨٣
الفصل الثامن: النفس والعقل موجودان ٣٨٦
الدليل علىٰ وجود النفس ٣٨٦
الدليل علىٰ وجود العقل ٣٨٧
البرهان الثاني ٣٨٩
خاتــمة ٣٨٩
الفصل التاسع: في الكم وانقساماته وخواصه ٣٩٠
تعريف الكم ٣٩٠
أقسام الكم ٣٩١
الكم المتصل ٣٩٢
الكم المنفصل ٣٩٣
ماهو صداق الكم المنفصل؟ ٣٩٣
الكم المتصل غير القار ٣٩٤
الكم المتصل القار ٣٩٤
الخـــلاء ٣٩٥
تتمة في خواص الكم ٣٩٦
الفصل العاشر: في الكيــف ٣٩٨
أقسام الكيف ٣٩٩
١ ـ الكيفيات النفسانية ٤٠٠
٢ ـ الكيفيات المختصة بالكميات ٤٠٠

٣ ـ الكيفيات الاستعدادية ٤٠١
إشكال وجواب ٤٠١
٤ ـ الكيفيات المحسوسة ٤٠٢
تشكيك علماء الطبيعة المحدثين بوجود الكيفيات ٤٠٣
الفصل الحادي عشر: في المقولات النسبية ٤٠٤
معـــنى الآن ٤٠٥
الحركة القطعية ٤٠٦
الحركة التوسطية ٤٠٧
الفرق بين الحركة التوسطية والقطعية ٤٠٧
الوضــع ٤٠٨
الجِـــدة ٤٠٨
الإضافـة ٤٠٨
الفعــل ٤١٠
الانفعـال ٤١٠

المرحلة السابعة

في العـلة والمعـلول

الفصل الاول: في اثبات العليّة والمعلولية وأنهما في الوجود ٤١٥
في اثبات العليّة ٤١٥
الفصل الثاني: في انقسامات العلّة ٤١٩
أقسام العلّة ٤١٩
الفرق بين العلّة التامة والناقصة ٤٢٠
العلة الواحدة والكثيرة ٤٢٠
العلة البسيطة والمركبة ٤٢٠

العلة القريبة والبعيدة ٤٢١
العلة الداخليّة والخارجيّة ٤٢١
العلة الحقيقية والمعدة ٤٢٢
الفصل الثالث: في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول ٤٢٣
الوجوب بالقياس الى الغير ٤٢٣
الإرادة جزء العلة ٤٢٤
وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامّة ٤٢٥
وجوب وجود العلة عند وجود المعلول ٤٢٥
وجوب وجود علة المعلول الزماني في زمانه بعينه ٤٢٦
برهان آخر علىٰ حاجة الماهيّة المعلولة الى العلة ٤٢٦
الفصل الرابع: قاعدة الواحد ٤٢٨
المقصود بالواحد ٤٢٩
البرهان على قاعدة الواحد ٤٢٩
مستخلص الكلام ٤٣٠
الفصل الخامس: استحالة الدور والتسلسل في العلل ٤٣٢
معنىٰ التسلسل ٤٣٢
معنىٰ الدور ٤٣٢
برهان استحالة الدور ٤٣٣
أسدّ البراهين على استحالة التسلسل ٤٣٣
برهان آخر على استحالة التسلسل ٤٣٥
الفصل السادس: العلة الفاعلية وأقسامها ٤٣٦
أقسام العلة الفاعلية ٤٣٦
١ ـ الفاعل بالطبع ٤٣٧
٢ ـ الفاعل بالقسر ٤٣٨
٣ ـ الفاعل بالجبر ٤٣٨

٤ ـ الفاعل بالرضا ٤٣٩
٥ ـ الفاعل بالقصد ٤٤٠
٦ ـ الفاعل بالعناية ٤٤٠
٧ ـ الفاعل بالتجلي ٤٤١
٨ ـ الفاعل بالتسخير ٤٤٢
النـفس وقواهـا ٤٤٢
نظرية المتكلمين ٤٤٣
نظرية بعض الحكماء ٤٤٣
نظرية ملا صدرا ٤٤٤
النسبة بين الفاعل بالقصد وبين الفاعل بالعناية والجبر ٤٤٤
الفصل السابع: في العلّة الغائية ٤٤٦
أهـمية هذا البحث ٤٤٦
الغاية في الفاعل العالم والفاعل غير العالم ٤٤٧
حدود البـحث ٤٤٧
معـنىٰ الغاية ٤٤٧
الدليل على وجود الغاية ٤٤٨
الفصل الثامن: في اثبات الغاية فيما يـعد لعـباً، أو جـزافاً، أو بـاطلاً، والحـركات الطبيعية وغير ذلك ٤٤٩
الاشكال الأول ٤٤٩
الاشكال الثاني ٤٥٠
جواب الاشكال الأول ٤٥٠
جواب الاشكال الثاني ٤٥١
المبادئ الثلاثة ٤٥١
قد تتطابق المبادئ في الغايات وقد لاتتطابق ٤٥٣
المبدأ الفكري ٤٥٤
المبدأ الخيالي ٤٥٤

لكل فاعل غاية بحسبه ٤٥٥
الاشكال الثالث ٤٥٦
جواب الاشكال الثالث ٤٥٦
الفصل التاسع: في نفي القول بالاتفاق ٤٥٧
العلة لاتتخلف ولا تختلف ٤٥٧
الامور كلها دائمية الوجود ٤٥٨
أقسام الامور الكائنة ٤٥٨
الفرق بين العلة الغائية والغاية ٤٦٠
ارتباط غايات الأفعال بفواعلها ٤٦١
الاتحاد الوجودي بين العلة والمعلول ٤٦١
الفصل العاشر: العلة الصورية والمادية ٤٦٢
العلة المادية والمادة والعلة الصورية والصورة ٤٦٣
معنىٰ العلة ٤٦٣
معنىٰ الصورة ٤٦٣
معنىٰ المادة ومناقشة الماديين ٤٦٤
الفصل الحادي عشر: في العلة الجسمانية ٤٦٦
الدليل على أن العلة الجسمانية محدودة ٤٦٦
العلة الجسمانية لاتفعل إلّا مع وضع خاص بينها وبين المادة ٤٦٧

المرحلة الثامنة

في انقسام الموجود الى الواحد والكثير

الفصل الاول: في معنىٰ الواحد والكثير ٤٧١
تعريف الواحد والكثير ٤٧١
التقييد بالحيثيات ٤٧٢

لزوم الدور من تعريف الواحد والكثير ٤٧٣
تنبيه: الوحدة تساوق الوجود ٤٧٣
إشكال ٤٧٤
جواب الاشكال ٤٧٤
الفصل الثاني: في أقسام الواحد ٤٧٦
الواسطة في الثبوت ٤٧٦
الواسطة في الاثبات ٤٧٦
الواحد غير الحقيقي ٤٧٧
الواسطة في العروض ٤٧٧
أقسام الواحد ٤٧٧
الواحد الحقيقي ٤٧٨
بيان الأقسام ٤٨٠
الواحد بالخصوص ٤٨٠
الواحد بالعموم ٤٨١
الفصل الثالث: الهوهوية وهو الحمل ٤٨٣
الحمل الذاتي الأولي ٤٨٣
الحمل الشائع الصناعي ٤٨٤
الفصل الرابع: تقسيمات الحمل الشائع ٤٨٥
حمل المواطاة والاشتقاق ٤٨٦
الحمل البتي وغير البتي ٤٨٧
الحمل البسيط والمركب ٤٨٧
الاشكال على قاعدة الفرعية ٤٨٨
جواب الاشكال ٤٨٨
الفصل الخامس: في الغيرية والتقابل ٤٩٠
الغيرية الذاتية وغير الذاتية ٤٩٠
معنى التقابل ٤٩١

أقسام التقابل ٤٩١

من أحكام مطلق التقابل ٤٩٢

الفصل السادس: في تقابل التضايف ٤٩٤

الفصل السابع: في تقابل التضاد ٤٩٥

معنىٰ التضاد ٤٩٥

أحكام التضاد ٤٩٥

اشـــكال ٤٩٧

جواب الاشكال ٤٩٧

التضاد بالذات لا بالعرض ٤٩٨

الفصل الثامن: في تقابل العدم والملكة ٤٩٩

الفرق بين تقابل التناقض والعدم والملكة ٤٩٩

منشأ انتزاع عدم الملكة ٥٠٠

العدم والملكة الحقيقي والمشهوري ٥٠١

الفصل التاسع: في تقابل التناقض ٥٠٢

التناقض اصله في القضايا ٥٠٢

نقيض كل شيء رفعه ٥٠٢

النقيضان لايجتمعان ولايرتفعان ٥٠٣

استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما أولىٰ الأوائل ٥٠٤

لايخرج عن حكم النقيضين شيء ٥٠٤

وحدات التـناقض ٥٠٥

الفصل العاشر: في تقابل الواحد والكثير ٥٠٧

الاختلاف بين الواحد والكثير ٥٠٨

اختلاف الواحد والكثير تشكيكي ٥٠٨

تتمة ـ حقيقة التقابل ٥٠٩

المرحلة التاسعة

في السبق واللحوق والقدم والحدوث

الفصل الاول: في معنىٰ السبق واللحوق وأقسامهما والمعيّة ٥١٣
أقسام السبق واللحوق ٥١٤
١ ـ السبق واللحوق الزماني ٥١٤
٢ ـ السبق بالطبع ٥١٤
٣ ـ السبق بالعلية ٥١٥
٤ ـ السبق بالماهيّة ٥١٥
٥ ـ السبق بالحقيقة ٥١٦
٦ ـ السبق بالدهر ٥١٦
٧ ـ السبق بالرتبة ٥١٦
٨ ـ السبق بالشرف ٥١٧
الفصل الثاني: في ملاك السبق في اقسامه ٥١٨
الفصل الثالث: في القدم والحدوث وأقسامهما ٥٢٠
المعنى العرفي للقديم والحادث ٥٢٠
معنىٰ القديم والحادث في المعقول ٥٢١
العدم المجامع والعدم المقابل ٥٢١
القدم والحدوث من مباحث الحكمة الالهية ٥٢٢
أنواع الحدوث ٥٢٢
حقيقة الزمان لدىٰ الفلاسفة ٥٢٢
الفرق بين الحادث الزماني والقديم الزماني ٥٢٣
الحدوث الذاتي ٥٢٤
إشـكال ٥٢٤
جواب الاشكال ٥٢٥

القدم الذاتي ٥٢٥
الحدوث الدهري ٥٢٦

المرحلة العاشرة

في القوة والفعل

معنىٰ القوة ٥٣١
معنىٰ الفعل ٥٣٢
مجال مابالقوة وما بالفعل ٥٣٢
القوة والفعل من مباحث الحكمة الالهية ٥٣٢
أنحاء التقسيم ٥٣٣
الفعلية تساوق الوجود ٥٣٤
الفصل الاول: كل حادث زماني مسبوق بقوة الوجود ٥٣٥
الحادث الزماني ممكن ٥٣٦
امكان وجود الشيء وصف له بالقياس الى وجوده ٥٣٦
الامكان هنا أمر وجودي خارجي ٥٣٦
وجود هذا الامكان عرض لاجوهر ٥٣٧
معنىٰ القوة ٥٣٧
مستخلص لما سبق ٥٣٧
قبول المادة للفعلية ٥٣٨
المادة واحدة ٥٣٨
نتائج البحث ٥٣٩
الفصل الثاني: في تقسيم التغيّر ٥٤٣
التغير التدريجي والدفعي ٥٤٣
إشكال ٥٤٤

جواب الاشكال ٥٤٤
الفصل الثالث: في تحديد الحركة ٥٤٥
حد الحركة أو تعريفها ٥٤٥
تعريف أرسطو للحركة ٥٤٥
معنىً قيد الحيثية في تعريف المعلم الأول ٥٤٦
شروط تحقق الحركة ٥٤٦
الفصل الرابع: في انقسام الحركة الى توسطية وقطعية ٥٤٨
الحركة التوسطية ٥٤٨
الحركة القطعية ٥٤٩
الحركة في الخارج ٥٤٩
الفصل الخامس: في مبدإ الحركة ومنتهاها ٥٥٠
انقسام الحركة لذاتها ٥٥٠
لا مبدأ ومنتهىً للحركة من سنخ الحركة ٥٥١
الفصل السادس: في موضوع الحركة وهو المتحرك الذي يتلبس بها ٥٥٣
موضوع الحركة أمر ثابت ٥٥٤
لايكون موضوع الحركة أمراً بالفعل من جميع الجهات ٥٥٤
الفصل السابع: في فاعل الحركة وهو المحرّك ٥٥٥
المحرِّك غير المتحرِّك ٥٥٥
الفاعل القريب للحركة أمر متغير ٥٥٦
الفصل الثامن: في ارتباط المتغير بالثابت ٥٥٨
اشـــكال ٥٥٨
جواب الاشكال ٥٥٨
الفصل التاسع: في المسافة التي يقطعها المتحرك ٥٦٠
الفصل العاشر: في المقولات التي تقع فيها الحركة ٥٦٢
الحركة في الأين ٥٦٢
الحركة في الكيف ٥٦٣

الحركة في الكم ٥٦٤
إشكال ٥٦٤
جواب الاشكال ٥٦٥
الحركة الوضعية ٥٦٦
الحركة في مقولتي الفعل والانفعال ٥٦٦
الحركة في مقولة المتىٰ ٥٦٦
الحركة في مقولة الاضافة ٥٦٧
الحركة في مقولة الجدة ٥٦٧
الحركة في الجوهر ٥٦٧
الفصل الحادي عشر: الحركة الجوهرية ٥٦٨
لماذا نفىٰ القدماء الحركة الجوهرية ٥٦٨
الدليل على الحركة الجوهرية ٥٦٩
الدليل الأول ٥٦٩
الاشكال الأول ٥٧٠
جواب الاشكال الأول ٥٧٠
الإشكال الثاني ٥٧٠
جواب الاشكال الثاني ٥٧١
الاشكال الثالث ٥٧١
جواب الاشكال ٥٧١
الدليل الثاني على الحركة الجوهرية ٥٧٢
النتائج المتفرعة على القول بالحركة الجوهرية ٥٧٢
١ ـ وحدة الصور الجوهرية الواردة على المادة ٥٧٢
٢ ـ ان الجوهر المتحرك بأعراضه يكون متحركاً بعموم هذه الأعراض ٥٧٣
٣ ـ ان عالم المادة أي العالم الجسماني بمجموعه عبارة عن حقيقة واحدة متجددة سيّالة ٥٧٤
الفصل الثاني عشر: في موضوع الحركة الجوهرية وفاعلها ٥٧٥

موضوع الحركة الجوهرية ٥٧٥
قول النافين للحركة الجوهرية ٥٧٥
ملاك حاجة الحركة الى موضوع ٥٧٦
ملخص القول في هذه المسألة ٥٧٧
الفصل الثالث عشر: في الزمان ٥٧٨
الآراء في تفسير حقيقة الزمان ٥٧٨
الدليل على أن الزمان كم متصل غير قار ٥٧٩
العلاقة بين الحركة والزمان ٥٨٠
الزمان من العوارض التحليلية للجسم ٥٨٠
الزمان بُعْدٌ رابع للجسم ٥٨٠
البرهان بالزمان على الحركة الجوهرية ٥٨١
نتائج البحث ٥٨١
الفصل الرابع عشر: في السرعة والبُطْء ٥٨٤
معنىٰ السرعة والبطء ٥٨٤
تقابل السرعة والبطء ٥٨٥
مناقشة المصنف ٥٨٥
الفصل الخامس عشر: في السكون ٥٨٦
معنىٰ السكون ٥٨٦
التقابل بين الحركة والسكون ٥٨٧
الحركة لايخلو منها جسم أو أمر جسماني ٥٨٧
الأمورُ الآنيةُ الوجود لاحركة فيها ٥٨٨
الفصل السادس عشر: في انقسامات الحركة ٥٨٩
تقسيمات الحركة ٥٨٩
انقسام الحركة بحسب الفاعل ٥٩٠
مبدأ الميل ٥٩١
الفاعل القريب للحركة ٥٩٢

خاتـــمة ٥٩٢
معاني القوة ٥٩٢
الاشكال الأول ٥٩٤
جواب الاشكال ٥٩٥
الإشكال الثاني ٥٩٦
جواب الاشكال ٥٩٦
الاشكال الثالث ٥٩٦

المرحلة الحادية عشرة

في العلم والعالم والمعلوم

تمهـــيد ٦٠١
الفصل الاول: في تعريف العلم وانقسامه الأولي ٦٠٢
تعريـف العلم ٦٠٢
أقسام العلم الأولية ٦٠٢
الأول : العلم الحصولي ٦٠٢
الثاني : العلم الحضوري ٦٠٣
اتحاد العلم والعالم والمعلوم ٦٠٤
العلم الحصولي علم حضوري في الحقيقة ٦٠٥
تجرد العلم والعالم ٦٠٦
الفصل الثاني: ينقسم العلم الحصولي الى كلي وجزئي ٦٠٨
١ ـ في تقسيم العلم الحصولي الى كلي وجزئي ٦٠٨
٢ ـ المقصود بالعلم الجزئي ٦٠٩
٣ ـ تجرد العلم الحسي والخيالي عن المادة ٦٠٩
٤ ـ الاجابة على بعض الايرادات التي اوردت على تجرد العلم الحسي ٦١١

الاشكال الأول ٦١١
جواب الإشكال ٦١١
الإشكال الثاني ٦١١
جواب الاشكال ٦١٢
٥ ـ حقيقة الاحساس والتخيل والتعقل ٦١٢
حقيقة الكلي ٦١٣
عوالم الوجود الامكاني ٦١٣
الطولية بين عوالم الامكان ٦١٤
نحو تعلق العلم بالامور المادية ٦١٥
الفصل الثالث: ينقسم العلم انقساماً آخر الى كلي وجزئي ٦١٦
العلم الكلي ٦١٦
العلم الجزئي ٦١٦
إشــكال ٦١٧
جواب الاشكال ٦١٧
الفصل الرابع: في انواع التعقل ٦١٨
١ ـ العقل بالقوة ٦١٨
٢ ـ العقل التفصيلي ٦١٨
٣ ـ العقل الاجمالي ٦١٩
الفصل الخامس: في مراتب العقل ٦٢٠
المرتبة الأولىٰ ـ العقل الهيولاني ٦٢٠
المرتبة الثانية ـ العقل بالملكة ٦٢٠
المرتبة الثالثة ـ العقل بالفعل ٦٢١
المرتبة الرابعة ـ العقل المستفاد ٦٢١
الفصل السادس: في مفيض هذه الصور العلمية ٦٢٢
الفصل السابع: ينقسم العلم الحصولي الى تصور وتصديق ٦٢٥
التصور والتصديق ٦٢٥

أجزاء القضية ٦٢٥
نتائج مما سبق ٦٢٨
الفصل الثامن: ينقسم العلم الحصولي الى بديهي ونظري ٦٢٩
معنىٰ البديهي ٦٢٩
العلوم النظرية تنتهي الى البديهية ٦٢٩
أنواع البديهيات ٦٣٠
أولىٰ الأوليات ٦٣١
تتمة: في مناقشة السفسطائيين والمشككين ٦٣١
السفسطة ٦٣١
منشأ الشك ٦٣٢
طوائف المشككين ٦٣٣
مناقشة المشككين ٦٣٣
إشكال ٦٣٤
جواب الاشكال ٦٣٤
مناقشة أخرىٰ ٦٣٥
الفصل التاسع: ينقسم العلم الحصولي الى حقيقي واعتباري ٦٣٦
أهمية هذا المطلب ٦٣٦
أنواع المعاني ٦٣٧
المعاني الحقيقية ٦٣٨
المعاني الاعتبارية ٦٣٩
كيفية ظهور المعاني الاعتبارية ٦٤٠
نتائج ٦٤٠
مصطلحات أخرىٰ للاعتباري ٦٤٢
الفصل العاشر: في أحكام متفرقة ٦٤٤
١ ـ المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض ٦٤٤
إشكال ٦٤٥

جواب الاشكال ٦٤٦
٢ـ العلوم الحصولية ترجع الى حضورية ٦٤٦
٣ـ العقول المجردة ليس لديها علم حصولي ٦٤٩
الفصل الحادي عشر: كل مجردٍ فهو عاقلٌ ٦٥٠
اتحاد العقل والعاقل والمعقول ٦٥٠
إشكال ٦٥٢
جواب الاشكال ٦٥٢
هذا البرهان يجري في الجواهر المجردة ٦٥٣
الفصل الثاني عشر: في العلم الحضوري، وانه لايختص بعلم الشيء بنفسه ٦٥٤
العلم الحضوري لايختص بعلم الشيء بنفسه ٦٥٤

المرحلة الثانية عشرة

فيما يتعلق بالواجب تعالى

الفصل الاول: في اثبات ذاته تعالىٰ ٦٥٩
الطريق الأول ٦٥٩
الطريق الثاني ٦٥٩
الطريق الثالث ٦٦٠
البرهان الأول ـ برهان الصديقين ٦٦١
البرهان الثاني ـ برهان الإمكان ٦٦٣
الفصل الثاني: في اثبات وحدانيته تعالىٰ ٦٦٤
البرهان الأول ٦٦٤
البرهان الثاني ٦٦٥
تتمة ـ في شبهة ابن كمونة ٦٦٥
جواب شبهة ابن كمونة ٦٦٦

نتائـــج ٦٦٧
الفصل الثالث: فـي ان الواجب تـعالى هـو المبدأ المـفيض لكـل وجـود وكـمال وجـودي ٦٦٨
البرهان الأول ٦٦٨
البرهان الثاني ٦٦٩
تتمة ـ في الرد على الثنوية ٦٦٩
جواب الاشكال ٦٧٠
جواب افلاطون ٦٧٠
جواب ارسطو ٦٧١
الفصل الرابع: في صفات الواجب الوجود تعالى ومعنى اتصافه بها ٦٧٣
الصفات الذاتية ٦٧٣
الصفات الفعلية ٦٧٣
اتصافه تعالى بصفات الكمال ٦٧٤
الصفات الثبوتية ٦٧٥
الصفات السلبية ٦٧٥
أقسام الصفات الثبوتية ٦٧٦
في كيفية اتصافه بهذه الصفات ٦٧٦
١ ـ نظرية الحكماء ٦٧٧
الارادة ٦٧٨
٢ ـ نظرية الاشاعرة ٦٧٩
مناقشة الأشاعرة ٦٧٩
٣ ـ نظرية الكرّامية ٦٨٠
٤ ـ نظرية المعتزلة ٦٨٠
الفصل الخامس: في علمــه تعالى ٦٨١
علمه تعالى بذاته ٦٨١
علمه بغيره قبل الايجاد ٦٨١

علمه بغيره بعد الايجاد ٦٨٣
تتمة ـ معنىٰ السميع والبصير ٦٨٣
تنبيه واشارة ـ في الاقوال في علم الباري تعالىٰ ٦٨٤
القول الأول ٦٨٤
القول الثاني ٦٨٥
القول الثالث ٦٨٥
القول الرابع ٦٨٦
القول الخامس ٦٨٧
القول السادس ٦٨٨
القول السابع ٦٨٩
القول الثامن ٦٨٩
القول التاسع ٦٨٩
القول العاشر ٦٩٠
الفصل السادس: في قدرته تعالى ٦٩٣
معنىٰ القدرة ٦٩٣
اشكال ٦٩٤
جواب الاشكال ٦٩٤
إشكال ٦٩٦
جواب الاشكال ٦٩٦
إشكال ٦٩٧
جواب الاشكال ٦٩٧
الفصل السابع: في حياته تعالى ٦٩٩
معنىٰ انه تعالى حي ٦٩٩
الدليل على حياته ٧٠٠
الفصل الثامن: في ارادته تعالى وكلامه ٧٠١
الارادة ٧٠١

معنى الكلام ٧٠٢
الارادة ترجع الى العلم والكلام يرجع الى القدرة ٧٠٣
المعيار في صفة الذات وصفة الفعل ٧٠٤
الفصل التاسع: في فعله تعالى وانقساماته ٧٠٥
نتائـــج ٧٠٧
الفصل العاشر: في العقل المفارق وكيفية حصول الكثرة فيه لوكانت فيه كثرة .. ٧٠٩
الماهية المجردة لاتتكثر تكثراً افرادياً ٧٠٩
امكان الكثرة الافرادية في العقل المفارق ٧١٠
الكثرة النوعية في العقل المفارق ٧١١
الفصل الحادي عشر: في العقول الطولية وأول مايصدر منها ٧١٢
إشـكال ٧١٣
جواب الاشكال ٧١٣
تعدد الجهة في العقل الاول ٧١٤
الفصل الثاني عشر: في العقول العرضية ٧١٥
الفصل الثالث عشر: في المثال ٧١٩
الفصل الرابع عشر: في العالم المادي ٧٢١
الفهـــرس ٧٢٣

